Felsefe dergisi

'87/4

ASYA VE AFRİKA'DA FELSEFE

TÜSTAV

Felsefe dergisi

TÜSTAV

Felsefe dergisi

Temmuz '87

Kapak resmi; Raffael'in, Roma'da Vatikan Müzesi'nde bulunan «**Atina Okulu**» freskinden alınmıştır: **Platon ile Aristoteles.**

İki ayda bir çıkar. 1500 TL (KDV dahil) Sayı: 21, Yönetim Yeri: Nuruosmaniye Cad. Atay Apt. No. 5 Kat: 3 Cağaloğlu/İST.
Dizgi - baskı: Kent Basımevi

Abonelik: Yurt İçi Yıllık 7500 TL, Yurt Dışı 30 DM, Adedi 5 DM'tır (Posta ücreti dahil). Abonelik De Basım Yayın Ltd. Şti. Yapı Kredi Çemberlitaş Şubesi Hesap No. 2558.5'e gönderilebilir.

Sahibi: De Basım Yayın Ltd. Şti. Adına
Ayhan Kızılöz
Yazı İşleri Müdürü: Fevzi Gölogˇlu
Genel Yayın Yönetmeni: Aziz Çalışlar

Danışma Kurulu: Macit GÖKBERK (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Eski Başkanı), Osman GÜREL (Doç. Dr. Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Kimya Bölümü Öğretim Üyesi), Selâhattin HİLÂV, Arslan KAYNARDAĞ, Uluğ NUTKU (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi), Oğuz ÖZÜGÜL, Gencay ŞAYLAN, Afşar TİMUÇİN (Doç. Dr., Mimar Sinan Üniversitesi Öğretim Üyesi), Hilmi YAVUZ (Mimar Sinan Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakülteleri Öğretim Üyesi), Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi).

Geçen sayımızda bir yanlışlık sonucu Yurt Dışı abonelik bedeli 30 DM yerine 40 DM olarak çıkmıştır. Düzeltir, özür dileriz.

İÇİNDEKİLER

FELSEFE TARİHİ

Sokrates'in Eros Anlayışı 5
Laszlo VERSENYİ / Türkçesi: Ahmet CEVİZCİ

DÜNYADA FELSEFE

Asya'da Felsefe Türkçesi: Ergin KOPARAN

Japonya 21
Shoza OHMORİ

Çin 37
Xing FENSİ

Vietnam 46
Nguyen TAİ THU

20. Yüzyıl Hindistan Burjuva Felsefesinin
Sorunları Üstüne 59
Melitta WALIGORA / Türkçesi: K. Süha ERGAND

İran İslâm Cumhuriyeti 77
Rıza DEVARİ

Afrika'da Felsefe Türkçesi: Celal A. KANAT

Sömürge Öncesi Afrika'da Felsefe 83
J. Olu SODIPO

Afrika'da Felsefe Öğretimi: Sömürgeci Kalıt 93
A. J. SMET

Afrika'da Felsefe ve Eğitim Sorunları:
Eğitimcilerin Eğitimi 103
Elengu Pene ELENGU

TÜSTAV

Afrika'da Felsefi Araştırmalarının Değerlendirilmesi,
Başlıca Konular ve Düşünce Akımları 115
Claude SUMNER

Fransız Dilli Afrika'da Felsefe Öğretim ve Araştırma 128
Poulin J. HOUNTONDJİ

İngiliz Dilli Afrika'da Felsefi Öğretim ve Araştırma 132
Kwasi WIREDU

FELSEFE SORUNLARI

Marx'ın Çalışmalarında Bilincin Çözümlenmesi 141
Merab MAMAR DASHVILI / Türkçesi: Celâl A. KANAT

ESTETİK VE SANAT KURAMI

Sanatsal Biçimin Çevrenleri 160
Mihail KRAPÇENKO / Türkçesi: Öğuz ÖZÜGÜL

TÜSTAV

FELSEFE TARİHİ

SOKRATES'İN EROS ANLAYIŞI

Laszlo VERSENYİ
Türkçesi: Ahmet CEVİZCİ*

Eros'un Sokrates'in felsefesinde çok temel ve ayrıcalıklı bir yeri vardır çünkü bu, Sokrates'in bilgisizlik itirafını kapsamadığı tek konudur: "Tüm diğer konularda değersiz ve yararsız biri olsam da, en azından, seven ve sevileni kolaylıkla ayırd edebilme yeteneği her nasılsa bana tanrı tarafından verilmiştir." (**Lysis** 204B-C). "Aşkla ilgili konular ta **erotika**) dışında kalan tüm konular hakkında hiçbir bilgim olmadığını savladığıma göre, nasıl olur da, bu konuda (aşk konusunda) konuşmayı reddedebilirim, bunu doğrusu düşünemiyorum?" (**Şölen** 177-D-E). Bu tümcelerden de anlaşıldığı gibi, Sokrates aşk konusunu çok önemser; bu nedenle, biz de onun Eros kuramına özel bir önem vermeli ve Sokrates'le birlikte şu soruları sormalıyız: Aşk nedir? Aşkın doğası ve yapısı nedir? Tanrı kendisini nasıl gösterir? Tanrı niçin tüm bilgelik severlerin, özellikle dikkatlerini çeker? Sokrates tüm bu soruların yanıtlarını Platon'un **Şölen** adlı diyalogunda verir.

Öncelikle, Eros, mitolojik olarak konuşulduğu zaman bile, bir tanrı değildir. Tanrılar yetkindirler; oysa Eros'un kendisinin bir yetkinliği yoktur ve yetkin olan bir şey, her ne olursa

---

* Ankara Üniversitesi. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi. Felsefe Bölümü. Sistematik Felsefe ve Mantık Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi.

olsun, zorunlu olarak aşktan yoksundur. Aşkın özü daha çok yetkinliğin karşıtıdır: Yetersizlik, eksiklik, yoksunluktur, eksiklik bilinci ve, gerçekleşme ve tamamlanma arzusudur. Aşk sevgilinin eksikliğidir ve tanrılar hiçbir şeyin eksikliğini duymazlar.

Tanrı değilse eğer Eros nedir? Hâlâ mithosa dayanarak konuşan Sokrates, Eros'a büyük bir tin ya da **daimon** adını verir. Eros, bir başka deyişle, ne tanrı ne de insan olup, tanrılarla insanlar arasında bulunan, "aradaki uzayı dolduran ve bütünü kendisinde birleştiren" bir şeydir. Eros bir tanrı değildir, ancak yine de tanrısal olan bir şeydir. İnsan her ne denli tanrısal ve ölümsüz olmasa bile, aşk sayesinde, bir tür tanrısallıktan ve ölümsüzlükten pay alır. Edimsel olarak nasıl gerçekleştiğini gözlemlersek, eğer, aşkın nasıl anlaşılması gerektiğini anlayabiliriz.

Aşk her zaman bir şeye duyulan aşktır. Zorunlu olarak, bir nesneye doğru yöneltilmiş durumdadır. Sevmek demek bir şeyi sevmek demektir. Ancak aşkın nesnesi nedir? Çok yalın olarak, insanın gereksindiği, arz ettiği ve istediği şeydir. İnsan zaten sahip olduğu bir şeyi gereksinmeyeceği, arzu etmeyeceği ve istemeyeceğine göre aşk her zaman insanın henüz sahip olmadığı bir şeye yönelmiştir. Ancak bir insan sahip olmadığı şeylerin hepsini istemez. Hiçbir insan, eğer onların kötü ve zararlı olduklarını gerçekten biliyorsa, kendisi için kötü ve zararlı olan bir şeyi istemez, ve bu nedenle yalnızca iyi olan bir şey sevilebilir. Aşk iyi, yararlı ve hayırlı olan bir şeye duyulan arzudur; doğamız itibariyle, eksikliğini duyduğumuz, gereksindiğimiz eşdeyişle, doğamız itibariyle bizim bir parçamız ve bizi tamamlayacak olan bir şeye duyulan sevgidir. İnsansal aşk, insan için iyi olana duyulan sevgiden başka bir şey değildir. İnsanın doğal ereği ve hedefine doğru yönsemesidir, her bireyin doğuştan getirdiği, kendini-gerçekleştirme gereksinim ve isteğidir. (**Lysis** 221-222; **Sempozyum** 200-201)

Bu yönden bakıldığında, aşk Sokrates üzerine olan bu araştırmamıza yeni bir konu getiriyor değildir. Aşk, iyiye duyulan aşk olduğuna göre, iyinin doğası hakkında her ne söylediysek, hepsi aşk için de geçerlidir Eğer durum böyleyse aşk hakkında iki ek önermemiz daha olmak gerektir: İyi, evrensel bir biçimde arzu edildiğine göre, aşk, her ne denli farklı olabilseler de,

insanların tümünde ortaktır; ve yalnızca tek bir iyi bulunduğuna göre, her ne denli birçok farklı görünüm altında ortaya çıkabilse bile, tek bir aşk vardır.

Tüm insanlar, doğaları itibariyle iyiyi arzuladıklarından, aşk insanların tümünde ortaktır ve aşk iyiye duyulan arzudan başka bir şey değildir. Sevmemek için insanın ya (bilgelik ve iyilik bakımından) yetkin, ya da duygu ve kavrayıştan tümüyle yoksun olması gerekir, çünkü yetkinliğin yalnızca bu iki kutbu, kendilerinde, kendilerine yeter olup, tamlık içindedir. Tümüyle iyi ve bilge olan, hiçbir şeyin eksikliğini duymaz ve dolayısıyla (iyiliği ve bilgeliği) sevemez. Tümüyle bilgisiz ve duygusuz olan da, kendi bilgisizliği ve eksikliğinin ayırdında değildir; dolayısıyla onun hiçbir arzusu yoktur ve hiçbir şeye gereksinim duymaz. İnsan ne bir tanrı ne de duygusuz bir hayvan olmadığına, ancak bu ikisi arasında bir şey olduğuna göre, iyilik ve bilgisizlik, erdem ve kusur bakımından yetkinlikten yoksundur ve, eksikliğinin bilincinde olduğundan, düzelmeyi ve gelişmeyi arzular. Öyleyse insan daha doğuştan seven biridir.

Çok farklı görünümleri olabilmekle birlikte, yalnızca tek bir aşk vardır. Bize iyiyi tanımlayabilme olanağı veren, her tikel inanın gereksinip, peşinden koştuğu tikel iyiler olmayıp, tüm iyi örneklerinde ortak olan öğe olduğuna göre, aynı durum aşk için de geçerlidir. Her türden aşkta ortak olan, bir şeyin iyi bir şey olarak kabul edilmesidir ve bu kabul, aynı anda, iyi olduğu saptanan bu şeyin eksikliğinin kabulüdür. Aşk işte, özünde bu olumsuz konumdur; bir şeyi, eksikliği duyulan bir şey olarak saptama ve öne sürmedir. Eksikliğini duyduğumuz, doğamıza uyan bir şeye duyulan arzu olarak görüldüğünde, aşk bizim dışımızda bulunan ve bize mutlak bir değer diye sunulan bir şeye duyulan aşk değildir; tam tersine, bizim doğamızın bir parçası olan ve doğamızı tamamlayan bir şeye duyulan aşktır. Çok yalın olarak, eksikli ve sonlu oluşumuza ilişkin bilinçliliğin doğurduğu gerçekleşme aşkıdır. İnsan için gerçekten iyi olan, insanın gerçek gereksinimlerine göndermeyle tanımlandığına göe, aşk da insan için iyi olana göndermeyle tanımlanır. Sokrates'in iyi anlayışıyla, aşk anlayışı, yalnızca aynı şeyin farklı yönleri, Sokrates'in düşündüğü insan doğasını serimlemede başvrulan farklı yollardır.

Özü aşkla belirlendiğine göre, insanın doğası tam olarak nedir? Mecazen konuşulduğunda, o yalnızca bir simge, bir fragman, eksikliğinin ve yetersizliğinin ayırdında olup, kendisini tamamlamaya çalışan, kendisini tam anlamıyla gerçekleştirmek ereğiyle, kendisini doğası itibariyle, olması gereken biri ya da bir şeye dönüştürecek olanı kazanma çabası veren temelde tamlıktan ve bütünlükten uzak bir şeydir. İnsanın doğasında, dengesiz, yapısal olarak yanlış ve çarpık bir şey vardır. Bazı Sofistlerin düşünmekten pek hoşnut oldukları gibi, yaratılışın kendinden-emin, kendine-yeter tacı olmak yerine, insan özsel bir eksikle, öldürücü bir kusurla birlikte varolan bir yaratıktır; doğası itibariyle, yetersizdir ve ancak yetersizliğini giderip, tamamlanma arzusuyla doludur. O, herhangi bir anda, bir bütün olmak için, doğası itibariyle olması gerekenden daha azdır. ancak her zaman bütüne duyduğu özlemle doludur. O iyileştirilme durumunda olan, "İnsansal bir yara"[1], tamamlanacak bir tasarıdır. O bir anlamda zaten olduğu değil, ancak olması gerekendir; bir tamamlanma değil, bir istemdir; ulaşılmış bir başarı değil, bir vaat, bir girişimdir. Bu kendini gerçekleştirme ve kendini-tamamlama arzusu, bu bütünlüğü elde etmeye çalışma, işte aşk dediğimiz şeydir. Özü aşkla belirlenen insan daima zaten olduğu şeyi geride bırakıp, (olması gerektiği biçimiyle) kendisine doğru gitmededir. İnsan bir devinimdir, bir aşmadır, bir "ara şey"dir (metaxu).

Aşk ve "ara bir şey" olan âşık biçimindeki insan kavramı, Sokrates için, insanın doğasıyla ilgili olarak söylenmesi gereken her şeyi dile getiren çok önemli bir kavram olduğundan, bunun üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak durmalıyız.

Biraz önce aşkın, daha iyi bir şeyden yana tümüyle bilinçsiz olma hali içinde, maddeye ve toprağa sıkı sıkıya bağlı olanla, yetkinliğinin bilinçliliğinde, ebedî olarak sükunet içinde olan arasında, ara bir şey olduğunu görmüştük. Eros bir **daimon**'dur; geçici ve ölümlü olanla, ölümsüz ve tanrısal olan arasında bulunan bir tindir. Şimdi buna, aşkın, karşıtlar arasında dural bir denge olma anlamında değil de ancak daha çok kendisiyle karşıtların birleştirildiği dinamik bir aracı, kendisi sayesinde aşktan pay alanın, her kim olursa olsun, şu an olduğundan başka bir şeyden pay aldığı ve şu an olduğu şeyden kaçmaya çalış-

tığı, (henüz) olmadığı bir şeyi özlediği, olduğu şeyi yadsıdığı, bir aracılık ilkesi olma anlamında, "arada bir şey" olduğunu ekleyebiliriz:

Seven her zaman sahip olmala sahip olmama arasındadır. Sevdiğine hiçbir zaman edimsel olarak sahip olma durumunda değildir, çünkü sahip olduğu bir şeyi elde etmeye çalışması gerekmez, hatta gerçekte bu olanaksızdır bile. Öte yandan, seven sevdiğinden yana, en yüksek ölçüde eksikli değildir; çünkü sevdiğine en azından potansiyel olarak, onu gereksinme biçiminde sahip olmasaydı, sevdiği edimsel olarak kazanılmış bir şey olmamakla birlikte, doğası itibariyle ona ait, onun kendisini tamamlayan bir parçası olmasaydı, seven onu gereksinmeyecek ve dolayısıyla da sevmeyecekti. Bu nedenle, seven her zaman arada, olumsuz bir konumda ve bir şeyleri, eksikliği duyulan iyi şeyler olarak savlamadadır.

Aşk dural bir hal değildir, ancak dinamik bir ara haldir; çünkü bir şeyin eksikliğini duyan bir şeyi gereksinen, isteyen ve bu durumun bilincinde olarak bir şeyi seven, her kim olursa olsun, zorunlu olarak o şeyi elde etmeye çalışacaktır. İyiyi bilmek, aynı zamanda onu yapmaktır, ona erişmeye çalışmaktır ve bu nedenle aşk, zorunlu olarak, dinamiktir. Aşk her zaman insanın zaten olduğu ya da sahip olduğu şeyle, doğası itibariyle olması ya da sahip olması gereken şey arasındaki bir ara devinimdir. Aşk bir oluştur. Her türden insan eyleminin temel ilkesidir, çünkü insanların tümünün her türden eylemi aşktan, eşdeyişle, eksikli oluşumuza ilişkin bilinçlilikten doğar. Aşk yaşam ilkesidir, çünkü yaşam eylemdir, bir süreç, bir devinim, bir hamledir ve insanın tüm devinimlerinin itici gücü aşktır.

Aşk, yalnızca yaşamın itici gücü, enerjik ilkesi değildir; aşk yaşamın tamamlayan, gerçekleştiren ve zenginleştiren ve biz insanları tam ve mutlu kılan şeydir. Kendimizi yalnızca eylem yoluyla gerçekleştirebilir ve yalnızca aşk sayesinde eyleyebiliriz. Bilgisiz olmakla birlikte, bilgisizliğinin ayırdında olup, bilgilenmeye çalışan bir insan bilgisini arttıracaktır; ruhsal yönden içinde bulunduğu yoksulluğun bilincinde olup, ruhsal yönden gelişip iyileşmeye gerek duyan ve erdemli olmaya çalışan bir insan, daha iyi biri haline gelecektir; kısacası, herhangi bir yönden gerçekleşmeyip, eksikli kalmış bir insan, bu durumun

bilincinde olduğu ölçüde, bu yönden gerçekleşmeye ve tamamlanmaya çalışıp, zorunlu olarak, tam anlamıyla gerçekleşmiş olma haline epey yaklaşacak ve daha zengin, daha tam ve daha iyi bir yaşam sürecektir. Aşk, eksiklilik ve tamamlanma arzusuna ilişkin bilinçlilik, güçsüz ve çaresiz bir özlem değil, ancak eksikli oluşun harekete geçirdiği, kendisini doğuran eksikliği gideren bir etkinliktir. İlke olarak, olumsuz olmakla, eksiklik, yetersizlik ve gereksinmeden doğmakla birlikte, aşk bize, insan varoluşunda olumlu olan her ne varsa, onu verir.

İki temel düşüncenin, bu bağlamda özellikle vurgulanması gerekmektedir. Bunlardan ilki Sokrates'in, o her ne denli insanı, sonraki Sofistler gibi, yetkinliğin doruğunda bir varlık olarak görmese ve bu yetkinlikten yoksun ve gelip-geçici yaratığı tam ve kendine yeter tanrılarla, salt insan denen yaratığın eksikliğini göstermek üzere karşılaştırsa da, insanı her şeye karşın özerk bir varlık yapmasıdır. O bunu, insan hiçbir şeyi gereksinmediği için değil de, aşktan esinlenen etkinlik sayesinde, gerçekten gereksindigi her şeyi elde edebildigi için (yetkin olduğu için değil, yetkinlikten yoksun olduğunun bilincine varıp, kendisini daha iyi kılacağı için) yapmıştır. Aşkla gelişip, iyileşen insan, kendi çalışması tarafından iyileştirilmiş olur, çünkü aşk bir **daimon** olarak adlandırılsa, bir başka deyişle, insandan daha fazla bir şey olarak görülse bile, Sokrates'in Eros'u insanın üstünde ve ötesinde ve insandan fazla bir şey değildir, ancak daha çok **onun** tini, daimon'u ve doğasıdır ve aşkın armağanları, insanın çaba ve başarısının bir sonucu olarak ortaya çıkarlar.

Sokrates'in insanı zaaflarına ve yetkinlikten olanca yoksunluğuna karşın, özü alışık olmadığımız turden bir büyüklük, bağımsızlık ve özgürlükle belirlenen Sofokles'in kahramanına benzemektedir. Sofokles'in kahramanı, Eros'un kendisine sahip olup, kendisini yönlendirdiği ölçüde, aşkına sahip olma ve aşkını denetleme durumunda olmasa da, her şeye karşın kendisine egemen olmayı bilen biri olarak kalır. Kendisine sahip olan ve kendisini yönlendiren, ona yabancı ve dışsal bir şey (tanrılar, tinler, dışsal yazgı) değildir ancak kendi doğası ve tinidir. Bir âşık, seven biri olarak, kendi yerinde durur, kendi ayaklarına basar ve tam olarak gerçekleşmek için, dışsal hiçbir desteğe gereksinme duymaz. İnsansal kusur ve zaaflarda büyüklük ve insansal eksikliklerde güç vardır.

Konunun vurgulamamız gereken ikinci yönü, insanın yalnızca, başına gelen her şeyin tanrısal etki ve eylemden çok, insansal çaba ve eylemin bir sonucu olması anlamında değil, ancak aynı zamanda, onun tanrısaldan çok insansal ve onu aşmak yerine, bu dünyada kalmasının onun için yeter olması anlamında, kendine yeten biri olmasıdır. Yaşamak için öte-dünyadan gelecek bir desteğe gereksinme duymadığına göre, tam anlamıyla gerçekleşmek için de, öte-dünyadaki bir yaşamı gereksinmez. Ona açık olan bir tanrısallık ve ölumsüzlüğü, bu her nasıl olursa olsun, ancak insana özgü bir biçimde yaşayıp ölerek, eşdeyişle ölümlü bir insan olarak, kazanabilir. Aşk yine de, insanı herhangi bir anda olduğunun ötesine taşıyan ve onu sürekli olarak daha fazla daha zengin kılan, daimon'ca, tanrısal bir şey olabilir; ancak aşk kesinlikle, insanı başka bir dünyaya taşımaz ve ona başka, insansal- olmayan bir varoluş vermez.

Her şeye karşın, Sokrates'e göre, aşkın sonuç ve ürünleri "tanrısal bir şey ve ölümlü doğada ölumsüz birer öğedir." (Şölen 206C). Böyleyse eğer, ne tür bir tanrısallık ve ölümsüzlük olabilir bu? Aşk, daha önce de görmuş olduğumuz gibi, dinamik ve yaratıcıdır. Zorunlu olarak eyleme, daha önce var olmayan bir şeyin edimselleşmesine, doğuşuna ya da yaratılışına götürür. Aşk, yalnızca bedene duyulan sevgi olmayıp, insanın beden ve ruhta gereksindiği her ne ise, ona duyulan sevgi olduğundan, doğurma ve yaratma insanın kendi evlâdını doğurması ve gün ışığına çıkarmasıyla sınırlanmış olmayıp onun üretmesi gereken bir şey olarak, insanda bulunabilenin, eşdeyişle onun sevdiği, kendisinin bir parçası oldugundan dolayı gereksindiği kendisi için iyi olan şeyin dogurulması ve üretilmesidir. İnsanın elde etmeye çalıştığı şey bilgi ise eğer, onun kendi ruhunda ve başkalarının ruhlarında yarattığı şey bilgidir; insanın kazanmaya çalıştığı erdem, güzellik ya da bir başka iyiyse, ürettiği de bu kez erdem, güzellik ya da bir başka iyidir. Aşk, her durumda, zorunlu olarak bir şeyin yaratılmasına götürür; burada yaratılanın (insan evlâdı ya da diğer yapıtlar, ürünler) bireyle birlikte ölmesi gerekmediğine ve o bireyin ölümünden sonra, varolmaya devam edebileceğine göre, aşk sevene, ölmemeyle değil de, ölümden sonra arkada bir şey bırakma ve dolayısıyla tümüyle ölmeme tarafından belirlenen, bir ölümsüzlük verir.

Bu, ölümlü insanlara açık olan tek ölümsüzlük türüdür (Şölen 207D 208B).

Yaratma bir insanı yalnızca, o arkasında, başkaları kendisini anımsayabilsin diye, büyük bir ün ve saygınlık ya da yapıtlar bıraktığı, eşdeyişle anısı süreklı olarak yaşadığı için değil de, ancak aynı zamanda arkasında kendisine yabancı bir şey değil fakat kendisinden bir parça (gerçekten, en iyi parçasını ve sahip olduğu en değerli şeyi) bıraktığı için, ölümsüz bir insan yapar. Çünkü tüm insanlar iyi olanı, doğaları itibariyle kendilerinin bir parçası, kendilerinin olan bir şeyi severler ve bu nedenle, iyi bir şey yaratır ve arkalarında iyi bir şey bırakırlarken, sevdiklerini korur ve ölümsüzleştirirlerken, gerçekte kendilerini yaratmakta, korumakta ve ölümsüzleştirmektedirler. Zanaatkâr, devlet adamı ve sanatçı, adları uzun bir süreden beri unutulmuş olsa da yapıtlarında yaşarlar çünkü en çok sevdikleri ve kendilerinde bulunan en iyi şey, onlar öldükten sonra, uzun bir süre boyunca, yaşar, işe yarar ve işlev görür. Onlar yalnızca üzerinde çalıştıkları şeyi, (iyiye ilişkin) kendi suretlerine dönüştürmekle kalmadılar, ancak aynı zamanda kendilerini de yarattıkları şeye dönüştürdüler; ona kendi tinlerini üflediler ve kendi özlerini oluşturan bu tin varolmaya devam etti. Böylelikle ölümsüz bir insan oldular, çünkü sevdiler ve yarattılar ve her türden yaratma, insanın kendisini, sevdiği ve gereksindiği birini, kendisinin bir parçası ve kendisinin olan şeyi yeniden yaratmasından başka bir şey değildir.

Aşkın bu denli öğretici ve geliştirici olmasının ve sevenin kendisini dışsal olarak değil de, içsel olarak göstermesinin, ruhunun ta derinlerini sergilemesinin nedeni budur. Tüm insanlar, birer âşık olduklarına göre, "ruhça ve bedence doğurmaya hazır" olup, kendilerinde olanı gün ışığına çıkarmalı, doğurmalı, yetilerini tanıyıp, gerçekleştirmeli, işlevlerini yerine getirmeli ve hedeflerine ulaşmalıdırlar. Bunu yaparken de, gerçekte kendi edimselleşme ve gerçekleşmeleri için iş başındadırlar. Kendi kendilerini yaratmaktadırlar.

Aşk, ölümlüler aşkta kendilerini birbirlerine bağladıkları zaman bile insanın doğrudan doğruya kendisine yönelmiş, kendi kendisini yaratıcı ve kendi kendisini yenileyici bir yönsemesidir, çünkü görünüşte bir başkasının gelişimi ve iyiliği için ça-

lışmakla, kendilerini değil de, dünyayı biçimlemekle birlikte, gerçekte başkalarını, kendilerinin sevdikleri ve istedikleri şeyin imgesinde, eşdeyişle kendi iyi imgelerinde, dönüştürmekte ve biçimlemekte ve dolayısıyla, başkalarında ve başkaları aracılığıyla kendi edimselleşme ve gerçekleşmeleri için çalışmaktadırlar. (**Phaedrus** 252C-253C). "Başka insanlarla arkadaşlık ederek, insan, uzun bir süreden beri rahmine düşmüş olanı doğurur, gün ışığına çıkartır." (**Şölen** 209C). Kişi başkalarının iyiliği ve gelişmesi için çalışırken, gerçekte kendi kurtuluşu için çalışmakta, kendi gereksinimlerini doyurmakta ve kendisi için iyi olana ulaşmaktadır. İnsan yüzeyde neyi sever ve neyi yaratırsa yaratsın, gerçekte aynı zamanda, kendi iyiliği ve gelişimi için çalışmakta, oluşmakta ve kendisini her zaman gizil olarak sahip olduğu bir şeye dönüştürmektedir.

Bu, hiç kuşkusuz sevgili ya da sevilen söz konusu olduğu sürece, kişinin az **maieutik** doğurtucu-Yunan **maia** (ebe) sözcüğünden türetilmiş sıfat Bu nedenle, çocuk doğumuna yardımcı olma işiyle ilgili olup, Sokrates'in yönteminin olumlu yanına işaret eder. (Ç.N.) olduğu anlamına gelmez. Çunkü, seven, her ne denli sevgiliyi kendi iyi imgesine donüştürmeye çalışırsa da, bunu sevgiliyi, onun doğası itibariyle olma gereksinimi duyduğundan farklı bir şeye dönüştürerek yapmaz. Herhangi bir doyurucu ilişkinin temeli, seven ve sevilenin ortak olarak (iyi) bir şeye sahip olmaları ve büyük ölçüde, aynı şeyi sevmeleri ve istemeleridir; bu nedenle seven sevileni kendi iyisine dönüştürerek, ona zarar verme, ancak daha çok, onun tam anlamıyla gerçekleşmesi için, doğası itibariyle olması gerekene dönüştürerek yardımcı olur. (**Phaedrus** 253B-C). Seven bunu, kendi iyi anlayışını sevgiliye hile ile kabul ettirerek değil de, ancak onun uzun süreden beri, gizil olarak sahip olduğu iyi kavrayışını yüzeye çıkararak, sevgilinin ona (sevene) dönmesini sağlayarak değil de, onun (sevgilinin) kendisi için gerçekten de iyi olanı elde etmesine olanak verecek, sevgilinin bunu elde etmesinde bir vesile olacak biçimde, sevgilinin kendisine doğru dönmesini sağlayarak yapar. Eğer durum böyle olmasaydı, aşk ilişkisi meyvesiz kalacaktı, çünkü ilişkide ortaya çıkan gelişme ve iyileşme kişinin kendi gelişmesi değilse, hiçbir biçimde gerçek bir gelişme değildır. Aşk ilişkisi, hem seven, hem de sevilen tarafında doğurtucu ya da üretici kalmalıdır: Hem seven, hem de

sevilen diğerinin kendi kişisel gelişmesi, ortak iyiye doğru, birlikte ilerleme için bir vesile, bir fırsattır.

Bu ilerlemenin kendisi, sözcüğün tüm anlamları içinde, içkin bir aşmadır: Tam tamına bireysel insan varoluşunun sınırları içinde ortaya çıkan ve yine bu sınırlar içinde kalan bir devinimdir. Devinim içkindir, çünkü bireysel âşığı tahrik edip, harekete geçiren öğe, bireye içkindir, onun salt kendisine özgü iyisi, işlevi, doğası, **daimon**'u, aşkı, kendi yaşam ilkesidir ve çünkü kendisine yöneldiği şey de, yabancı bir iyi değil, ancak insansal olmayan ve aşkın bir varoluş yerine bu yaşamda, burada ve şimdi, kendi kişisel gerçekleşmesidir. Bu devinim, aynı zamanda, bir aşma ve baskın çıkma devinimidir, çünkü aşkın harekete geçirdiği insan daima belli bir anda olduğu ve sahip olduğu şeyi geride bırakmakta, daha önce elde ettiği ve gerçekleştirdiğini aşmakta ve daha önce kazandıklarına baskın çıkacak yeni şeyler kazanmaya çalışmaktadır. Aşkın içkin aşkınlığı, kişinin kendisini-alt etmesi ve kendisini gerçekleştirmesidir, çünkü devinim hem insanın kendisinden başka bir yöne, hem de insanın kendisine yönelmiştir: Onun olumsuzladığı kendi (eksık, kusurlu, yeter siz) doğasıdır; öte yandan, bir hedef diye öne sürdüğü ve kazanmaya çalıştığı da yine kendi doğasıdır (tamamlanmak için gereksindiği, eksikliğini duyduğu ve istediği şeydir). Sokrates'in Sofokles'in Oedipus'undan pek de farklı olmayan, aşka kapılmış, daimon'lu kişisi kendi kendisini tahrik eden, kendisiyle kendisine karşı, kendi kişisel gerçekleşmesi için hiç bitmeyecek bir savaşa tutuşmuş biridir. Bu aşkla dolu, kendini gerçekleştirme savaşı, insan yaşamının özüdür.

İnsanın bu, daha önceden elde etmiş olduklarını aşma süreci, şu ya da bu gereksinim bir türlu doyurulamadığı için değil de, yaşamın kendisi, kendini-aşmadan, kendini-gerçekleştirme deviniminden başka bir şey olmadığı için, zorunlu olarak bir yaşam boyu sürer; bu nedenle, kendini-gerçekleştırme deviniminin sona ermesi, aynı zamanda yaşamın sonu demektir. Bir insan, yalnızca, tam olarak gerçekleşmemiş olup, eksikli kaldığı ve bu eksiklik ve yetersizliğinin ayırdına vararak, kendini gerçekleştirmeye çalıştığı sürece yaşar. Bir kez tümüyle gerçekleşince (gerçekte, bu hiçbir zaman söz konusu olamaz) sevebilme yeteneğini tümüyle yitirir ve dolayısıyla eyleyemez, yara-

tamaz ve yaşayamaz olur. Yaşamı son derece tek düze, bitkisel bir varoluş olarak devam eder, ancak buna da haklı olarak, yaşamak denemez. Bir insan, yalnızca kendisine gebe olduğu, içinde henüz olamadığı bir şeyin tohumlarını taşıdığı ve şimdiye dek (potansiyel olarak) olduğu insanı üretme gereksinimi duyduğu sürece, bir insan sevdiği sürece eyler, çalışır ve yaşar. Örneğin, bir sanatçı yalnızca yapıtının eksikli ve yetkinlikten yoksun oluşunun ayırdında olup, onu aşmaya çalıştığı, kendi kişiliğinde bulunan sanatçıyı geçme ve kendisini olmak zorunluluğunu duyduğu sanatçı yapacak yapıtı yaratma çabası verdiği sürece, bir sanatçı olarak yaşar. Kendisine yönelmiş bu **agon** (savaşım, çekişme, yarışma), bir kez sona erince, sanatçının sanatçı yaşamı da sona erer ve her ne denli başka gereksinimlerini karşılayabilmek ya da gerçekleştirebilmek için yaşamaya kalksa da, bundan böyle sanatçı olamaz. Aynı şey, diğer insansal etkinlik türleri için de geçerlidir: Yaşam tümüyle gerçekleşmiş ve tamamlanmış olmayı gösteren dural bir hal değil, bir gelişme, bir kendini-gerçekleştirme savaşımıdır.

Bu noktada, bir (sürekli kendini) eğitme yaşamı olarak, iyi yaşama ilişkin tartışmamıza yeniden başlayabiliriz; gerçekte, bu konuyu, şimdiye dek bir yana bırakmış değiliz, ancak onu biraz daha farklı bir yönden ele almayı denedik. Araştırmamızın sonucu daha öncekinin sonucuyla aynıdır: İnsan yaşamı, aşkla dolu bir yaşam, doğası gereği, bir eğitim sürecidir. Yaratma ve daha onceden, zaten kendi içinde bulunanı doğurma, gün ışığına çıkarmadır, bir gelişme ve kendini-gerçekleştirme devinimidir. Aşkta (bir başka deyişle, her tür etkinlikte), kendisi için büyük bir çaba gösterdiğimiz ve urettiğimiz, son çözümlemede, kendimizden başka bir şey olmadığından, her insan, sonuçta kendi kendısının ebesi ve educare'nin (bir çocuğu fiziksel ya da anlıksal olarak eğitme, yetiştirme anlamına gelen Latince fiil Ç.N.) özgün anlamı içinde, eğiticisi ve üstelik, hem seven hem de sevilendir. Bunun bir sonucu olarak, **maieutik** (doğurtucu) eğitim ilişkisi hakkında söylediğimiz her şey ve onun alaycı, çürütücü, olumsuz, açığa vurucu ve maskeleri düşürücü doğası, aşk ilişkisi için de, aynı ölçüde geçerlidir.

Aşk ilişkileri alaycıdır, çünkü hileyle doludurlar. Bır aşk ilişkisinde, seven de sevilen de, gerçekte her biri diğerini bir

başka şeye, daha önce olduğundan daha iyi bir şeye dönüştürmeyi ereklediği zaman, karşısındakini olduğu gibi, salt kendisi için sevdiğini söyler. Dahası, bir aşk ilişkisine giren taraflardan biri (seven) diğerine (sevilene) sevilmeyi isteyen kişinin kendisi (seven) olduğunu ve sevileni kendisine döndürmeyi, kendisine yöneltmeyi istediğini söyler; oysa gerçekte seven, kendisi olarak değil de, olmayı düşlediği biri olarak sevilmeyi istemektedir. Sevgiliyi döndürmek istediği kişi ya da şey, kendisi değil, ancak kendisi için iyi olan ya da ikisi de aynı iyiyi paylaştıklarına göre, sevgilinin kendisi için iyi olan şeydir. Son olarak, her ne denli, seven de sevilen de, kendilerine, kendilerini gerçekten ilgilendiren tek şeyin, karşılarındakı insanın iyiliği, onun daha iyi bir şeye dönüşümü olduğunu söyleseler de, gerçekte istedıkleri tek şey, ıster kabul etsinler ister etmesinler, kendileri, kendi gelişme ve gerçekleşmeleridir. İlışkiyi kurtaran şey, bunu söylemek gerçekten de pek hoştur, seven ve sevilenden her birinin (her ne denli kendileri bilmeden de olsa) gerçekte kendi kişisel gerçekleşmeleri için çalışırlarken, aynı zamanda, kendilerini ilgılendiren tek şey olduğuna inandıkları öğeyi, de, diğerinin gelişip, iyileşmesini gerçekleştirmeyi de başarmalarıdır. Şu halde, yüzeydeki niyetle gerçek sonuç, edimsel niyetle hiç düşünülmemiş yan ürün arasında sabit bir gerilim, değişmez bir farklılık vardır. Hem seven, hem de sevilen, birbirlerinin iyiliği ıçın sureklı olarak bırbırlernı aldatmakta ve bu arada, aldanmaktadırlar.

Aşk ilişkisi, doğası gereği, sorgulayıcı ve çürütücüdür. Her şeyden önce, aşk bir anlamda kuşkudan, sevgiliyi sorgulamadan, incelemeden ve sevgiliye ilişkin bir araştırmadan oluşur, çünkü seven sevgilisinde kendisini tamamlayacak, gerçekleştirecek olan şeyi aramaktadır; bu nedenle, seven gerçek sevgilisini bulmak ereğiyle, bıkıp usanmadan insanları inceler ve sınar ve eğer talihi yaver gider de aradığı sevgiliyi bulabilirse, onun gerçekten de araştırmasının nesnesi olup olmadığını anlamak (gerçekte onu iyiye ilişkin yeni araştırmasının nesnesi yapabilmek) için, bu kez de sevgiliyi inceler. İkinci olarak, aşk sorgulayıcı ve çürütücüdür, çünkü insanın salt kendisiyle olan bir ilişkisi olarak bile aşk doğası gereği, insanın kendisi ve kendi gerçekleşmesi için kaçınılmaz bir arayıştır: Bir sorgulama ve kuşkulanma (Ben, altı üstü, bu kadar mıyım?, Ben yal-

nızca, bunlardan mı ibaretim?), araştırma (Ben neyim? Ne olmam gerekir?), yadsıma (Şu an bende ortaya çıkmış insan kesinlikle yeterli biri değildir!) ve (gelişmeyi) isteme sürecidir.

Ancak, seven sevgilinin şu anki halını olumsuzladığı ve sevgiliyi kendi iyi imgesine dönüştürmeye çalıştığı için değil, ama aynı zamanda, insanın kendi kendisiyle bir ilişkisi olarak, aşk, insanın daha önce kazanmış olduklarına karşın, eksikli olmaya devam eden kendi varlığını olumsuzlama ve yine kendisini bir hedef olarak olumlama süreci olduğu ve insanın kendisine karşı bu olumsuz tavrı (Henuz yeterince iyi biri değilim.), olumlu sonuçlar üreten tek tavır olduğu için, aşk olumsuz-olumlu bir ilişkidir.

Aşk, görmüş oldugumuz gibi, yalnızca sevenle sevgili arasındaki diyalektik bir değişim, bir alışveriş olmakla kalmayıp, insanın salt kendı kendisiyle olan bır ılişkisi olarak bile, kişisel gelişmeye yol açan diyalektik bir devinim, insanın kendisiyle arasında geçen amansız bir diyalog (Sevgili benim, olup olabileceğin bu muydu?), kişinin kendisine yönelik bir savaşım olduğu için, diyalektiktir.

Yalnızca, aşk seveni ele verdiği (Seven kendı benini ve kendisinin bir parçası olanı sevdiği için, aşkı, onun kendi doğasını başkalarına açar) için değil, ama aynı zamanda, insanın salt kendi kendisiyle olan ilişkisi olarak aşk devinimi sürekli bir maske düşürme devinimi olduğu için, aşk bir maske düşürme etkinliğinden başka bir şey değıldır. İnsanın gelişme ve kendini-gerçekleştirme sürecinde, tabaka ardısıra tabaka kopartılır ve maske ardısıra maske duşurulur ve, bunlar insanın kendini gerçekleştirmesini sağlamaktan çok, engelleyen salt birer maske, fosilleşmiş birer yuzey olarak bır kıyıya atılırlar ve yeniden sıraları geldiğinde, çıkarılmak üzere, yeni maskeler denenir ve böylelikle bu süreç, yaşam (aşk) sona erinceye dek sürer gider.

Yüzeyde ereklenen her ne olursa olsun, gerçek aşk ilişkileri, hem sevenin, hem de sevilenin gerçekten de gelişip, iyileşmesini sağladığından, **maieutik** (doğurtucu) aşk insanlar arasındaki en yüksek ve en hayırlı ilişkidir. Kesinlikle, tümüyle ve tam anlamıyla bir insansal ilişkidir, çünkü bu ilişkiye tanrılar, ne özneler ne de nesneler olarak girerler. İlişkiye birer özne olarak katılmazlar, çünkü kendi yetkinlikleri içinde, tanrılar

sevemezler. Birer nesne olarak da katılmazlar, çünkü insanın aşkının nesnesi, kendisinden başka bir şey değildir —bir tanrının yetkinliği değil, ancak insanın kendi kişisel gelişmesidir. Sokrates'in aşkla çok yakından ilgilenmesine neden olan da, tam tamına aşkın bu tümüyle insansal doğasıdır: Aşk, her zaman insansal olduğu için, Eros insanın tini, doğası olduğu için, insansal soruşturmanın tek uygun gerçek konusudur. Bu, her şey bir yana, araştırılmaya değer tek şeydir; çünkü onunla ilgilenir ve onu soruştururken, gerçekte kendimizle ilgilenir ve kendimizi soruşturmuş oluruz. Yalnızca aşk, insan için tek uygun, gerçek konu olmakla kalmaz, ama aynı zamanda, soruşturma da, kişinin kendisine yönelik bir araştırma ve etkinlik olarak, kişinin kendisine duyduğu aşktan başka bir şey değildir. Soruşturmaya dalmış, aşka dalmış bir insan, doğası gereği (bir âşık olarak) zaten zorunlulukla başlamış olduğu bir şeye, insan (yani, özünde bir âşık) olmaya ve doğal işlevini ve ödevini yerine getirmeye dalmış demektir.

Eros'un aşkın (öte dünyasal doğasından çok, bu içkin) insansal doğasına karşın, Sokrates'in insan anlayışıyla, bir Yunan dininin insana bakış tarzı arasında buyük bir benzerlik vardır.

Dionysoscu insan anlayışı, insanın gündelik yaşamın gereksinim ve zorunluluklarını önemseyip, bunlar içinde kendisini yitirmesini, gerçek özünden, tanrıdan yabancılaşması ve dolayısıyla kendisini gerçekten ilgilendirmeyen bir şeyi önemseyip, bununla kendinden geçmesi olarak gördüğu için, gündelik gerçekliği olumsuzlar. Bu olumsuzlamadan dolayı, bir başka deyişle, kendinden tümüyle geçmeyi savunan dinsel bakış açısından dolayı insan, bizim kendinden tümüyle geçme (vecd, tanrıyla birleşme) olarak nitelediğimiz halde değil de, yaşamın gündelik akışı, normal seyri içinde, "kendinden tümüyle geçmiş" (özsel doğasına yabancılaşmış, ana yurdundan sürülmüş, ana yurdundan ayrı düşmüş) biridir. Dionysoscu kendinden geçme bu durumu korumaya çalışır ve olumsuzlanmışı olumsuzlayarak, bir başka deyişle, insanı bu "normal kendinden geçme" ve yabancılaşmadan kurtararak, insanı insan yaşamının kendisinden kaynaklanan sayrılıktan ve kirlerinden arındırarak, özgün özsel doğasına döndürmeye çalışır. Bu dönüş, insanın insanlığın maskelerinden kurtulup, gündelik varoluşun zincirleri-

ni kırarak, "esrik" biri haline geldiği Dionysoscu kendinden geçmede gerçekleşir: İnsan, özüne sahip olduğu denli, özünün de kendisini sahiplendiği, tanrıyla bir ve dolu olan bir varlıktır.

Sokratesçi düşünce, olanca akılsallığına karşın, böyle bir yaşam anlayışıyla birçok ortak noktaya sahiptir. Her şeyden önce, Sokratesçi düşüncenin özü de olumsuzlukla belirlenir, çünkü yalnızca insanı, yaşamının her evresinde, özünden ayrı düşmüş, tamlık isteğine karşın, tamlık ve bütünlükten yoksun bir başka deyişle, kendinden geçmiş, doğasından uzaklaşmış, olacağını olamamış biri olarak görmekle kalmaz, ama aynı zamanda, bu özünden uzaklaşmışlık ve tamlık ve bütünlük yoksunluğunu, insanın bu duruma ilişkin bilinciyle birlikte, insan yaşamının gerçek özu yapar. İnsanın özünden uzaklaşmış olduğunun ayırdında olması, aynı zamanda tamlığı aramasının başlangıcı olduğu için ve yalnızca kendisine karşı olumsuz bir tavır almakla, o an olduğu şeyden kaçmaya çalışmakla, kendisini olumsuzlamak ve aşmakla, bir insan kendi doğasıyla bir bütün olacağı için, yaşamı yönlendiren ve gerçekleştiren bu olumsuz tavrı (Sokratesçi "kendinden geçme"yi) almaktır. Gündelik yaşama böylesi olumsuz bir değer biçmeden ve yönteminin yaşamı olumsuzlukla özdeşleştirmesi olgusundan dolayı, Sokrates'in insanı kurtarma, geliştirme ve gerçekleştirme yöntemi de tümüyle olumsuzdur. Yalnızca, öğrencinin kabul ettiği ya da inandığını sandığı her şeyi olumsuzlar ve bu olumsuzlamayla öğrencinin maskelerini, öğrencinin yine kendisi için, düşürür ve ona bir bütün olması için yardım eder. Tıpkı Dionysos'un kendisine inananların, onları bütünlüklü varlıklar kılmak için, maskelerini düşürmesi gibi, Sokrates de alaycı maskesini takarak, insanları erdemli kılmak için, maskeleri indirme işine girişir.

Dionysoscu kendinden geçme, kişilere toplumsal konumlarına göre değer veren bir şey değildi. Kişiliğin tüm yapay engellerini yıkmakta, her tür farklılık ve ayrımı ortadan kaldırmakta ve "esrikleri", onlarla aşklarının nesnesi, tanrı arasında hiçbir ayrımın kalmadığı bir düzeye yükseltmekteydi. Tanrıyla birleşmelerinde tüm özneler ve onların nesneleri, yani tanrı bir olurdu. Bunun başka türlü olmasına olanak yoktu, çünkü aradıkları, peşinden koştukları tanrı, kendi özsel doğalarından başka bir şey değildi ve buldukları da son çözümlemede, doğrudan doğruya kendileriydi. Sokratesçi araştırmanın özünü de benzer

bir döngüsellik ve bağlanma belirler. Araştırmanın öznesi ve nesnesi, araştırmanın kendisi, soruşturmacı, soruşturulan, soruşturmanın kendisi hepsi bir ve aynı şeydir (insan doğası) ve bağlanma zorunlu olarak, kişinin kendisine bağlanması ya da dönmesidir ve bu bağlanmanın ürünü de, insanın kendisini gerçekleştirmesinden, gerçek özüyle birleşmesinden başka bir şey değildir.

Bu önemli ortak noktalarına karşın, Dionysoscu insan anlayışıyla Sokratesci anlayış arasında önemli farklılıklar da vardır. Her iki yaklaşım da insanları daha özsel kılmayı ererken, insanın özünün tam olarak ne olduğunda uyuşamazlar. Dionysos dini için, insanın özü tanrıdır. Sokrates için ise, insanın kendisidir. Dionysoscu "kendinden geçme" insanı insanlığından soyar ve insanı, tanrıyla birleşmesi içinde, güya tanrısal biri yapar, oysa Sokratesci eğitim onu daha çok insan yapar ve onun kendisiyle (yüzeyle özün) birleşmesini sağlayarak, gerçek anlamda insan kılar. Dionysoscu **enthouaiasmos** (coşku), bu dünyayı bir bütün olarak olumsuzlayarak, insanı tanrısal bir dünyaya taşır; oysa Sokratesci eğitim, insan yaşamını değil, yeryüzündeki varoluşun yalnızca özsel olmayan yönlerini olumsuzlayarak, özüne biraz daha çok yaklaşmış bir insan ortaya koymaya çalışır. Dionysoscu kendinden geçme, insanla tanrı arasındaki engelleri olduğu denli, insanlar arasındaki engelleri de yıkar ve gerçekleştiği zaman, bireyi tuketip ortadan kaldıran, kişisel olmayan, akıldışı bir birleşmeye ulaşmaya çalışır. Sokratesci düşünce, insanları, kendi ölçüleri içinde, birer bireysel ben yapar ve onları, kendisi sayesinde, ortak olarak paylaştıkları noktaları denli, kendi bireyselliklerini de bulguladıkları akılsal bir iletişim yoluyla bir araya getirir. Dionysos insanı "insanlığı" pahasına kurtarır, oysa Sokrates insana, bütün, birlikli, uyumlu bir insan varlığı olarak varolma olanağı verir. Dionysoscu kendinden geçme, son çözümlemede, insansal olmayan bir şeydir, oysa aşkın harekete geçirdiği ve aşkı insanın özsel doğası olarak gören Sokratesci düşünce, tam bir insancılıktır.

NOT:

(1) Burada, Aristophanes'in **Şölen**'daki terimleri kullanılmıştır, çünkü, bunlar, genelde, Sokratesçi kuramın şiirsel bir formülasyonundan başka bir şey değildirler.

Asya'da Felsefe

JAPONYA

Shozo OHMORİ
Türkçesi: Ergin KOPARAN

JAPONYA'DA FELSEFENİN KISA TARİHİ VE KURUMSAL GELİŞMESİ

Çin Yazısının Getirdiği Etkilenme

Kendilerine özgü bir yazı sistemi olmayan Japonlar, 4. yüzyıldan sonra Çin yazısını kendilerine uyarladılar. Fakat uyguladıkları yöntem, Avrupalıların Roma alfabesini uyarlarken yaptıkları gibi, her sesi bir sessel harf ya da bunların bir kaçının bir araya gelmesiyle ifade etmek gibi basit bir yöntem olmadı. Japonlar da yardımcı fiil, öntakı ve bükümlü fiilleri Çin yazısındaki gibi, ses ses değil, hece hece benzer seslerle gösterdiler. Özel isimlerde de aynı şeyi yaptılar. Aynı zamanda Çin yazısının şekil (ideogram) olma özelliğinden yararlanarak, isim, fiil ve sıfatlarda kelimeleri kelimenin Çince'de aynı anlama gelen şekliyle gösterdiler. Diğer bir deyişle, bazı kelimeleri sessel olarak ifade etmek yerine, tercüme ettiler ve duruma göre bazen Çince, bazen Japonca telâffuz ettiler. Öte yandan, bu yazma yöntemine paralel olarak, kelime dizilişini değiştirerek, bükümlü fiiller ve örnekler katıp, Çince ve Japonca seslerin bir

---

Sutra: Vecize (sanskritçe bir sözcük) Ç.N.

karışımını telaffuz ederek, Çince cümleleri Japonca okuma yöntemini geliştirdiler.

Bu garip yöntem, aslında Japonların Çince'yi tam olarak bilmeksizin Çin kitap ve yazılarını okumalarını kolaylaştırdı. Kısa zamanda getirilen Çin klasiklerini okumayı öğrendiler. Çin kitaplarına bu kolay geçiş, Japon tarihi boyunca Çin kültürünün en azından 1868'deki Meiji Reformuna kadar, felsefe de dahil Japon kültürü üzerindeki hakimiyetinin nedenlerinden biridir. Budacılık bile yalnızca Çince çevirilerinden, yani Çin yorumundan öğrenilebiliyordu.

Tarihlerinin erken dönemlerinde, Çin kültürünün siyasal kurumlar, astronomi, astroloji, takvim ya da mimari gibi pratik öğretilerini kabul etmeye hazır oldukları dönemde, Japonların ilgisini en çok Budacı felsefe çekmişti. Karanlık görevler için gönderilenlerle birlikte, köhne vapurların güvertelerinde (İ.S. 630 ile 834 arasında bir düzine kadar seferde) yeni **Sutralar** ve düşünceler öğrensinler diye Çin'e gönderilen genç rahiplerin bir bölüğu geri döndüklerinde yeni Budacı tarikatlar kurdular.

Yeni-Budacılığın Ortaya Çıkışı

Birkaç yuzyıl boyunca Budacı rahiplerin görevleri törensel ve büyuyle ilgili olarak kaldı. Fakat **sutralar**'ı derınlemesine inceleyen ve kendı duşuncelerını yayan ciddi bılginler de vardı. 12. ve 13. yüzyıllarda bu felsefi birikim, yeni-Budacılık denilen bir yeni duşuncenın ortaya çıkması sonucunu getirdi. Bu okulun etkileri uzun surmuş olan, bugun de hâlâ düşunceleri yaşayan üç bilginını size sunmak istiyorum:

Şinran (1173-1262). Her Budacının son hedefi olan manevi kurtuluş sorununu, Japonya ve dışında en kapsamlı ele alan düşünür Şinran'dır. İnançlarının yalnızca mantıksal sonuçlarını izlemekle kalmamış, onları pratiğe geçirerek çok acı ve eziyete katlanmıştır.

Temel inancı insanın, manevi kurtuluşa yalnızca Amitabha'nın merhametiyle ulaşabileceğiydi. Bu nedenle, insanın çabası ve insiyatifi boşunaydı Yanlış ya da doğru yapmak farketmezdi. "İyi insanlar bile kurtuluyor, kötüler niye kurtulmasın?" İnsanın tek yapacağı ve yapması gereken Amitabha'nın adını tek-

rarlamaktı. Amitabha'ya tamamiyle bağımlılık ve koşulsuz inanç! Bunun için cehenneme bile gönderilebilirdi, ama adı tekrarlamaktan başka yapacağı birşey yoktu.

Kendisini izleyenler, en büyük tarikat olan Codo-şin-şu'yu oluşturdu.

Niçiren (1222-82). Şinran'ın tezi, insanın ölümünden sonra Budacı cennet tarlalarında kurtuluşa ulaşacağı üzerineydi. Bunun tersine, Niçiren, cennet tarlalarının dünyadan başka bir yerde olmadığına herkesin bu dünyada yaşarken bir Buda olabileceğine, bu gücün de Lotus sutrası'nda olduğuna inanıyordu. Bununla birlikte, bu dünya cennet bahçesi olsa da felâketler ve mutsuzluklarla doluydu. İşte bundan dolayı kimi insanlar Şinran'ınki gibi yanlış düşüncelere kapılıp bu kötülükleri kaçınılmaz olarak görüyor ve onların üstesinden gelmekten vazgeçiyor. Niçiren, tam tersine insanın bu soysuzlaşmış dünyayı Cennete çevirmek için sonuna kadar çalışmasında ısrar eder.

O da Niçiren-Şu denilen güçlü bir tarikatın kurucusu olmuştur.

Dogen (1222-53). Bir zamanlar Çin'de öğrenim görmüş bir Zen-Budacı olan Dogen, yukarıdaki iki düşünürden farklı olarak, tapınağında oturmuş, düşüncelerini yaymak için dışarı çıkmamıştır. Yöntemi basit isim tekrarı ya da dua etmekten çok uzak, geleneksel Budacı Zazen (dingin iç düşünme) yöntemiydi.

Dini konuları aşan yazıları da derin epistemolojik, metafizik ve ontolojik sorunlara girer. Sözleri ve düşüncelerini anlamak çok zordur, ancak, hâlâ birçok modern felsefeciyi çekmeye devam etmektedir.

Yeni-Konfüçyüsçülük'e Karşı Çıkış

15. yüzyılın sonundan 16. yüzyıla, Şinran ve Niçiren'in dini düşünceleri feodal beylere karşı şiddetli köylü ayaklanmalarının kıvılcımı olan siyasal düşünceler haline geldi. 1603 yılında Japonya'nın birliğini sağlayan ve onu izleyen 270 yıl boyunca, baskıcı fakat sakin bir hükümranlık sürdüren Tokugava Şogunate'den sonra dış dünyaya kapalı siyaset nedeniyle, Japon düşüncesinde baskın olan kavram yapısı Budacılık değil, Konfüçyüsçülük oldu, özellikle Çin'deki Sung Hanedanı'nın Çutzu

Okulu'nun yeni-Konfüçyüscülüğü. Tabii, Budacılık, Japon halkının düşünce ve yaşamında eksen olarak kaldı, ama, eski yaratıcı gücünü kaybetti ve yalnızca ikincil bir rol oynadı.

Yeni-Konfüçyüscülükle çelişkileri dolayısıyla, Japon felsefesi bazı karakteristik özelliklerini ortaya çıkardı. Mücadele, başta genelde Konfüçyüscülük çerçevesi içinde kalarak, yalnızca yeni-Konfüçyüscülüğe karşıydı ancak sonraları bir bütün olarak Konfüçyüscülüğe karşı bir başkaldırı biçiminde yayıldı. Bu hareketin temsilcilerinden yalnızca üç düşünürden söz edeceğiz.

Cinsay Ito (1627-1705). Japon metafizik duşüncesinde içgüdüsel tepkiye ilk kez açıklama getiren, bazen bütün kuramları boş saçmalıklar olarak reddetme aşırılığına düşen bir düşünürdür. Bu eğilimi, kozmolojik sorunlara bilinemezci yaklaşımıyla paralellık taşır. Ito için, koca evren insanların kabul, edip tahammül edeceği, sırrına erişilmez ögeler taşıyan, insanın anlama yetisinin ötesinde bir şeydir Bu nedenle, insana kalan tek önemli şey, insanın nasıl doğru yaşayabileceğini görev edinen ahlak felsefesidir. Her şeyden once, ahlakın felsefesinin diğer kuramsal alanlarının önüne geçmesi, klasik Konfüçyüscülüğün kopkoyu bir karakteridır. Ito, bu felsefeyi klasisizm olarak adlandırmıştı ve Konfüçyüs'ün **Seçme Yapıtlar**'ı onun İncil'iydi. Bu yüzden eski Çinlilerin temel ahlaki ilkelerini paylaşması son derece doğaldı Bu ilkeye göre, her ahlaki davranış, insanların hayvanlara göre ahlaki yaratıklar olduğu yolundaki birinci belit üzerinde temellendirilecekti Eğer bir kimse ahlaksız ya da ahlakı bozuksa, o artık bir insan değil, bir hayvandı ve insani ilişkilerin dışında sayılarak dikkate alınmamalıydı. Somut sözlerle, Ito'nun erdemleri, sevgi ve güvendi.

Sorai Ogifu (1666-1728). Tokugava döneminin belki de en etkili düşünürüdür. O da kozmolojik sorunlarda bilinemezci bir tavır alır ve büyük evren kuramı üzerindeki insan ahlakına dayanan yeni-Konfüçyüscülüğün temel taşını reddederdi.

Geniş ve derinlemesine dilbilim çalışmalarında, eski Konfüçyüs bilgeliğinin Chu-tzu Okulu'nun haddini bilmez ve gereksiz akıl yürütmeleri nedeniyle bozulduğunu göstermeye çalıştı. Sonra, ahlakın nihai temelini, her bireyin içsel ahlakından, Çin siyasetçilerince bulunduğuna inandığı dış sosyo-politik ilkelere

kaydırdı. Bu, sözkonusu ilkelerin doğal değil, insan yapısı olduğu anlamına geliyordu. Kaçınılmaz olarak, bu dışsal ilkeleri, o politikacılara koşulsuz inanç üzerine temellendirmek zorunda kaldı.

Norinaga Motoori (1730-1801). Önde gelen bir dilbilimci ve Japon klasiklerinin boy ölçüşülemez bir bilgini olan Motoori, yeni bir okulu, Sintoculuğun tamamen yeni bir biçimi olan Kokugaku okulunu kurdu. Yukarıda adı geçen iki bilginin kuram karşıtı tavırlarını ve gerçekçiliğini paylaştı, ancak bu tavrı genişleterek Japon düşüncesi ve yaşamının sade ve doğal tarzına yabancı olan yeni eski tum Konfüçyüscü düşunceye karşı çıktı. Temel tezi, ne kadar gizemli, ne kadar akıldışı olursa olsun, Japon klasiklerinde yazılı olan her şeyi tartışmasız kabul etmekti. Çünkü onlar, atalarımızın akılyürütme gereğini duymaksızın görüp yaşadıklarını anlatıyordu. Her akılyurütmenin mantıksal olarak artık akılyürütülemeyecek bir son noktası vardır. Bu yönüyle, o, İncil'de yazan her şeye harfiyen inanan bir Hıristiyana benzetilebilir.

İyi ve kötüleriyle dünyayı yoneten birçok eski tanrıya inanıyordu. İnsana kalan, yalnızca ibadet ve sadakatle onları memnun edip, yatıştırmaktır. Bu tanrılar insan ahlakından üstün oldukları için, her insanın kaderi öldüğü zaman ahlaki yapısı ne olursa olsun, pis ve karanlık Cehenneme girmekti. Bu ıstırap insanın kaderiydi. Böylece, manevi kurtuluş kavramını bir yana bırakıyordu.

Yukarıda adı geçen üç düşünürün yanı sıra, Tokugava çağında bır bölümü en azından bazı yönlerden daha özgün ve yaratıcı olan bır düzine önemli düşünür vardır.

Ancak burada, yalnızca birkaçının adını sayacağız:

Baien Miura, Şoeki Ando ve Hakuseki Arai.

Batı Düşüncesine Karşılık Verme

16. yüzyılda Hıristiyan misyonerlerın kısa süren tarihinden sonra, kalın inziva duvarlarında, içinden Batı düşüncesinin ufak ufak Japonya'ya sızdığı küçuk bir kapı, Nagazaki Limanı'ndan açıldı.

Batı düşüncesinın etkisi, Japon aydınları üzerinde büyük olduysa da, başlangıçta Japon bilincini derinlemesine etkileme-

di. Batı'dan ilk gelenler doğabilimleri, tıp, astronomi, coğrafya ve botanikti ve Japonlar Chu-tzu'nun doğa felsefesini temel ya da bir referans çerçevesi olarak alarak bunları karşılayacak kadar hazırdılar. Batı bıliminin kendilerininkinden çok daha ilerde olduğunu gördüler. Ancak o zamanlar, Japonlar için öncelik hâlâ ahlak ve insan bilımlerindeydi. Yeni bilimsel bilgileri oburlukla yutarken, Doğu ahlakının üstünlüğüne kendini beğenmişcesine inanıyorlardı.

Japonya Batıyla Tanışıyor

Ancak bu begenmişlık çok surmedi. 19. yüzyılın son yarısında (Tokugava çagının son dönemi ile Meiji Hanedanı'nın ilk evresi), Japon ahlakının temellerine ilk yabancı düşünceler değmeye başladı. Japon toplumunun katı biçimde bölünmüş hiyerarşisi içinde, siyaset alanında ilk kez demokrasi, özgürlük ve insanların eşıtlığı duşünceleri doğdu. Yeni tanışılan evrimci kuramların yarattıgı şiddetlı gurultü ancak bunların geleneksel insan/hayvan belıtine verebileceğı zarar gözönüne alındığında anlaşılabilir. Avutucu slogan: "Batı bılimi-Doğu ahlakı", sihirli gücünü kaybetmeye başlamıştı.

Bundan sonra Konfüçyüscülüğün hem manevi, hem de maddi yönden, unutulmaya doğru giden sürekli duşuşü başladı. Onun yerine Tokugava çağı boyunca yaşayan Budacılık, ani bir canlanışla Konfuçyüsculük, nasıl Batı bilimi karşısında bir temel oluşturduysa, aynen onun gibi Batı felsefesini kavrayan bir temel oluşturdu. Bunyesinde, Batı felsefi kavramlarıyla denk düşebilecek sayıda geniş kavram ve kuram birikimi vardı. Meiji dönemi duşunurlerının çoğu (A. Nişi, T. Inoue, E. Inoue, S. Onişi, C. Nakae ve diğerleri), Batı felsefesini kendilerine göre yeniden formüle etmek istediklerinde, apaçık Budacı özellikleri gösterdiler.

Budacılığın yeniden ustünlük kurmasının paradigması, modern Japonya'nın en büyük özgun düşunürü sayılan Kitaro Nişida'da (1870-1945) görülür. Kendısi Zen meditasyonu çalışmış ve ona ulaşan dünyanın görünümünü felsefi olarak açıklamaya çalışmıştır. Oysa bu ancak, Nişida'nın geniş ve derinleşmesine incelediği modern Batı felsefesiyle karşılaştırarak mümkün olabilirdi. Bu araştırma sırasında kilit kavramı "mutlak çeliş-

kilerin özdeşliği" olan bir yeni dıyalektik mantık geliştirmiştir. Burada, Nişida'nın son derece güç olan düşüncesini özetlemenin, gücümün ötesinde olduğunu itiraf etmek isterım. Ancak, her ne kadar bugün çok izleyicisi yoksa da, felsefesi itirazsız, modern Japonya'nın gelmiş geçmiş en etkili felsefesidir.

Japon Tarihinde Felsefe Öğrenimi Yüksekokulları

Yukarıda olduğu gibi, burada da "felsefe" kelimesi, Budacılığın yanı sıra, Konfüçyüscülüğü de kapsayacak biçimde, geniş anlamıyla kullanılacaktır.

Yazılı belgelere dayanarak geriye gittiğimizde, ilk yüksekokulun 8. yüzyılda kurulduğunu görürüz. 701 yılında çıkan Taiho yasasına göre, her bölgenin başkentinde, her biri yirmi ile elli arasında öğrenci kapasitesi olan merkezi bir yüksekokul kurulmuştur.

Yalnızca ayrıcalıklı gençler, soyluların ya da yüksek bürokratların oğulları, ileride babalarınınkine benzer bir işe girmek amacıyla bu okullara giriyor ve esas olarak Konfüçyüscü klasikleri okuyorlardı. Yani, bu okullar aslında, gelecekteki siyasetçi ve hükümet görevlilerinin yetiştirildiği kurumlardı. Yine de, sanıyorum bu okulların bir bölümu Konfüçyüs felsefesinin incelenme merkezleriydi.

Öte yandan, tapınaklar, özellikle buyük tapınaklar, Budacı eğitimin merkezleriydi. Örneğin, onuncu yüzyılda, Kyoto yakınındaki Enryakuji Tapınağı'nda yaklaşık 3.000 rahip vardı. Bunların en azından bir bölümü kütüphanede birçok sutra ve yorum (şerh) okuyan, tanınmış bilgin rahiplerin konferanslarına katılan, Buda felsefesi öğrencileriydi. Uzun yıllar süren araştırma ve tefekkür sonunda, aralarında bir bölümü seçkin bilginler oluyorlardı. Tapınaklarda Konfüçyüscülük ve Japon klasikleri de okunup öğretiliyordu. Tapınaklar uzun zaman akademik öğretimin merkezi oldu.

Ancak yüksek öğretimin, dindışı sıradan insanlar arasında geniş ölçüde yaygınlaştırılması, Tokugava Şogunate'den (1603-1867) önce olmadı. 17. yüzyılda, Kyoto ve Edo'da (eski Tokyo) belirli sayıda özel okul vardı. Örneğin (daha önce adı geçen) Cinsai Ito'nun Kyoto'da 1662 yılında açtığı özel okulda, kırk yıllık bir dönem boyunca 3.000 öğrencinin kendisinden öğrenim

gördüğü söylenir. Bu okullardan biri Şogunate'nin kendisi tarafından finanse ediliyordu. 1691 yılında "resmî okul" durumuna geçen bu okul, bugünkü Tokyo Üniversitesi'nin atası oldu. Şoheiko adındaki bu resmi okul, Şogunate yeni-Konfüçyüscülüğünün resmi felsefesini savunuyordu. Bu okulun kimi mezunları (1630'dan 1730'a kadar 800'ü bulmuştur), feodal beyler tarafından kurulan yerel yüksekokullarda öğretmen olarak çalıştırıldılar.

Zaman geçtikçe bu yerel okulların sayısı artan bir oranda çoğaldı. 1868 yılındaki Meiji Reformu'nda sayıları 200'ün üzerine çıkmıştı (feodal beylerin toplam sayısı 276'ydı.) Zamanla sınıf geçme sistemini geliştirdiler ve bazılarının kendi üniversite yayınevleri bile oldu. Ders programının esas konusu tabii Konfüçyüscülüktü, ancak, ilerki yıllarda Batı bilimleri, Japon tarihi ve Japonya'ya ilişkin diğer konular buna eklendi.

Bununla birlikte, bu yerel yüksek okullar genellikle her feodal mülkün **samuray** ailesi içindi. Sıradan insanlar için eğitim görebilmenin tek yolu bir özel okuldu. Bu nedenle özel okulların sayısı hızla arttı ve 1867'de 1.000 ya da daha fazlaya vardı. Bu okulların bazıları Ito, Ogifu, Motoori ve diğerleri gibi ünlü bilginlerce yönetiliyordu. Y. Fukuzava'nın okulu daha sonra şimdiki Keio Üniversitesi oldu.

Meiji Reformu sırasında (1868-1912), Japonya Batı'yla karşılaşma konusuna geri döndü. Japonya, eğitim alanında da Batı modeline uygun yeni bir eğitim sistemi kurmaya başladı. Bununla birlikte hedef yoktan varetmek değil, geleneksel malzemeyi sürekliliği sağlayacak biçimde yeni bir model halinde düzenlemekti.

Bundan dolayı, yeni Tokyo Üniversitesi'nin (Tokyo İmparatorluk Üniversitesi) ilk profesörleri Konfüçyüscü ve Budacı felsefeye vakıf ve bu geleneksel kültür üzerinde, genellikle uzun yıllar kaldıkları Avrupa'nın en yeni felsefi akımlarını özümseyebilecek kimselerdi.

Bununla birlikte, hem genç öğrencilerin seçiminde, hem de felsefe ders programında Batı felsefesi, Doğu felsefesini geçti. Daha sonraları, büyük üniversitelerde felsefe bölümleri Batı, Çin ve Hint felsefe geleneklerine göre bölündü ve değişik öğrencilerin ilgisini çekti.

2. Dünya Savaşı'ndan sonra, eğitim sisteminde bu kez Amerikan modelini izleyen bir başka reform yer aldı. (Ulusal, eyalet, yerel yonetim ve özel) üniversite ve fakülte sayısı mantar gibi çoğaldı. Bu, tabii, felsefe öğrencilerinde olduğu kadar, felsefe öğretmenlerinin de sayısında büyük bir artış anlamına geliyordu.

FELSEFEDE ŞU ANDAKİ DURUM VE AKIMLAR

Esas İlgi Alanları

Bugün, profesyonel felsefecilerin, yani bir kurumda felsefe öğreten ya da felsefe yapıtı yayınlayanların sayısı az değildir. Ülke çapında bir kuruluş olan Japonya Felsefe Kurumu'nun üye sayısı 1.300'ü aşar. Tabii, ılgi alanları çok geniş ve farklıdır. Çoğunluğu bir düşünurle birey olarak ilgilenirler. Batı felsefesi tarihindeki her büyük isimle ilgili olarak, felsefesiyle ilgili birçok uzman bulabiliriz. En gözde felsefeciler, Alman idealistleri, özellikle Kant ve Hegel olagelmişti. Ancak şimdilerde eski çekiciliklerini kaybediyor gibi görünüyorlar. Marx, Engels ve Lenin araştırmaları da eskiden olduğu kadar çok ve faal değil. Onların yerine varoluşcu düşunürler, özellikle Heidegger ve Satre savaş sonrasının genç kuşağı için çekim merkezi haline geldi. Nietzsche ve Kierkegaard'ın coşkun izleyicileri vardır. Yukarıda adı geçenlerin neredeyse tum yapıtları, bazıları değişik çevirmenler tarafından birkaç kez olmak üzere Japonca'ya çevrilmiştir.

Diğer yandan, bilim adamları Yunan felsefesi, İngiliz amprisizmi ya da fenomenolojiyle düzenli olarak ılgilenmektedirler. Ama, geçmişte o kadar baskın olan Konfüçyüscüler ve Budacılar ancak, esas felsefeci kütlesinden kendilerini belli bir uzaklıkta tutan küçük bir grup tarafından incelenmektedir.

Tarihçiler ve felsefe yorumcuları dışında kalan küçük bir azınlık da tek tek düşünürler yerine felsefe konularıyla ilgilenmektedir. Analitik felsefenin gelişmesinden güç alan bu felsefeciler, genç felsefeciler arasında yavaş yavaş etkili olmaya başlamışlardır. Bunlar genellikle epistemoloji, modern mantık ve bilim felsefesiyle ilgilenmektedirler. Modern Japon Felsefesi ta-

rihinde kelimenin tam anlamıyla tek okul, (yukarıda sözedilen) Kitaro Nişida'nın kişiliği ve onun felsefesi çevresinde kurulmuş olan Nışida okuludur. Fakat genç izleyicilerin eksikliği nedeniyle küçülür gibi görülmektedir.

Onun yerine çeşıtli gruplar vardır. Aynı grubun üyeleri belirli bir felsefe görüşünü ya.da ortak bir yöntemi paylaşırlar, bazen de üyeleri arasında iletişim kurmak için dergiler yayınlarlar. Kelimenin bu anlamıyla, grup olarak, örneğın Marxçı felsefeciler, varoluşçular, fenomenolojistler ve analitik felsefeciler sayılabilir.

Bununla birlıkte, son genel eğilimler daha önemlidir. Görebildiğim kadar, belirli yönlerini tanımlamak isterim.

Eski kuşağın, geçen son on yıllardaki yogun çalışma mirası sayesinde geçmiş felsefecilerin yapıtları, uzerine analitik ve yorumlayıcı çalışmaların genel düzeyi çok yuksektır ve giderek de yükseliyor. Aynı zamanda bu felsefe tarihçilerının kimileri, yalnızca yorumcu ya da dilbilimcı olarak kalmakla yetinmiyor, eski sandıklardan yeni fikirler çıkarmaya ya da orada bulduklarından kendi felsefelerini geliştırmeye de çalışıyorlar. Gitgide daha çok sayıda düşünür inzivadan çıkıyor ve değişik görüşte olanlarla tartışmak ve onları anlamak istiyor. Gitgide daha çok felsefeci, özellikle gençler, felsefenin daha somut sorunlarıyla ilgileniyor ve sorunlara kendi cevaplarını kurmaya istekli görünüyorlar. Artık geçmişin büyük duşünürleriyle ters düşmekten korkmuyorlar. Kimileri artık geçmiş felsefeyı umursamıyor bile.

Kısaca söylemek gerekirse, felsefe tarzı, Avrupa kıta tarzından İngiliz-Amerikan tarzına donüyor. Aynı anda Japon çeşnisi de boyatıyor (anti-metafizik ve antı-teorik ampirisizm, karşıt-idealist gerçekçilik). Felsefe metinlerinin yazılış biçimi de önemli ölçüde değişti. Almanca terimlerin kaba çevirilerinden türetilen tumturaklı sözcükler, artık, daha yakın gelen gündelik Japonca'yla yer değiştiriyor, iki anlama da çekılebilme ve belirsizliğin yarattığı derinlik moda olmaktan çıkarak, yerini tam anlamıyla serinkanlı tezlere bırakıyor.

Felsefenin Diğer Disiplinlerle İlişkisi

Bu soruna ilişkin olarak, felsefecilerin insan bilimleri ve sosyal bilimler ile doğabilimlerine karşı takındıkları tavır farklıdır. Çoğunluğu doğabilimi eğitiminden geçmemiş oldukları için, ona uzak ve yabancı bir şeymiş gibi davranmakta, doğabilimleriyle aralarında saygılı bir mesafe tutmaktadırlar.

Bunun tam tersine, insan bilimlerine yakınlık duymakla ve kendilerini yurtlarında hissetmekle kalmamakta, bir ölçüye kadar alanlarının bu disiplinlere yayıldığına ya da onların örtüştüğüne inanmaktadırlar. Alanları içindeki sorunlar: tarihsel hukukun doğası, tarihin nesnel olup olmadığı, toplumsal bilimler arasındaki fark, adalet, görev, sorumluluk ya da insan mutluluğu, özgür irade, determinizm gibi kavramlardır.

Öte yandan, temel sorunlarını doğabilimleri alanında bulan, doğabilimleri kökenli az sayıda felsefeci de vardır. Doğabilimleriyle ilgili, örneğin uzay, zaman, görecelik, kuvantum mekaniği, kuram yapıları, kuramsal kavramların doğası, nedensellik-rastlantısallık çelişkisi, en gözde konular arasındadır. Biyoloji bilimleri ile psikolojide ilgiler, zihin-beden sorunu ile yaşam kavramı uzerinde odaklaşmaktadır. Aslında bu bilim felsefecileri, bilim tarafından çizilmiş birleşik bir dünyagörüşü ile sağduyuya dayanan gündelik dünyagörüşü ile tinsel görüşlerimizi uzlaştıran birleşik bir dünyagörüşüne ulaşabilme isteğiyle güdülenmektedirler.

Yine, mantıksal-linguistik eğilimli denebilecek küçük bir felsefeci grubu da vardır. Bir yandan, modern formel mantık ve matematikle ilgilenirlerken, öte yandan gramer, anlamın anlamı ya da semiotik gibi çeşitli dil sorunlarını ele almaktadırlar.

Toparlamak gerekirse, günümüz felsefecileri, öğrenmenin her disiplininde yer alan felsefeciler olarak, belirli temel sorunlardan sorumlu olduklarının farkındadırlar.

İnsan Yaşamında Felsefenin Rolü

Felsefe, ülkemizde, her zaman insanın alınyazısı, dünya üzerindeki insan yaşamının eğer varsa anlamının sorgulanması ve keşfedilmesi olarak kabul edilmiştir. Böylece, her insan düşünürdür. "Profesyonel" [meslekten] felsefeci, aynı işi sıradan

bir insan gibi yapar. Fark, felsefecinin tüm yaşamını bu işe ayırmasıdır.

Bu nedenle felsefenin insan yaşamındaki etkisi bölük pörçük değil: (a) devamlı, (b) tam ve (c) kalıcı olmalıdır.

Bu anlamda felsefe en azından bir ölçüde dine benzer. Hıristiyanlığın ve Marxçılığın oynadığı rolleri karşılaştırın. Bilim alanında bile Hıristiyanlık nasıl astronomiyi etkilemiş; diyalektik maddecilik, biyolojiyi bir yana bırakırsak, tarihi, siyaset bilimini ve toplumbilimi nasıl değiştirmiştir. Felsefe insan yaşamına katkıda bulunamaz. Ancak onu, kimi zaman baştan aşağı değiştirir.

Günümüzde Geleneksel Felsefeler

Japon duşünce tarihini 19. yüzyılın sonuna dek etkileyen iki ana akımdan Konfüçyuscülük, bugün neredeyse tamamen ölmüştür ve hiç canlanmayacaktır. Sessiz sedasız gömülmüştür ve Çin düşuncesi üzerine uzmanlaşmış birkaç kişi dışında tamamen unutulmuştur.

Budacı felsefe, tersine, Batı felsefe ve biliminin azgın dalgalarına karşı ayakta kalabilmiştir. Benım görüşüme göre, bu Budacılığın, modern Batı felsefesiyle boy ölçüşmeye kendisini hazırlıklı kılan hemen hemen tüm epistemolojik kategorileri içermesindendir. Örneğin, bir Zen-Budacı ile diyelim (daha önce adı geçen) Dogen ile Sartre, Heidegger ya da Wittgenstein arasındaki benzerlikleri göstermek kolaydır.

Her ne kadar gunümüz Japon felsefecilerinin tümü Budacılığa vakıf değillerse de, duygusal olarak onunla tanışık oldukları söylenebılır. Özellikle, Zen-Budacılığın müthiş gerçekçiliği, temel Japon düşunce tarzına uygundur. Bugün, kimi Japon felsefecıleri ilk Batı felsefesinde karşılaştıkları şeyleri Budacılıkta yeniden keşfediyorlar.

Felsefe Eğitimi Nerede, Nasıl Yapılıyor

Felsefe eğitimi geniş olarak ve neredeyse yalnızca fakülte ve üniversitelerde veriliyor. Çeşitli konularda uzmanlaşan lisans öğrencilerine, genellikle birinci ve ikinci sınıf öğrencilerine okutuluyor. Burada, felsefe genel olarak insan kültürü için

çok önemli bir konu olarak kabul ediliyor. Kimi zaman insan bilimleri ve sosyal bilim öğrencileri için zorunlu derstir. Felsefe dersi, öte yandan felsefe konusunda uzmanlaşan lisans ve lisansüstü öğrencilerine de daha profesyonel biçimde öğretiliyor.

Felsefe konusunda, 1979 yılında yapılan bir araştırmaya göre 22.000 lisans öğrencisi vardı ve bunların 1.300'ü ulusal üniversitelerde, diğerleri özel üniversite ve yüksek okullardaydı. (Bu sayı 1,7 milyon olan toplam yüksek okul öğrencisi sayısıyla karşılaştırılmalıdır). Sayının, felsefeye yakın olan konularda uzmanlaşan öğrencileri de kapsadığı dikkate alınmalıdır. Lisansüstü öğrenci sayısı araştırmada belirtilmemiştir, ancak birkaç yüz olduğu tahmin edilmektedir.

Felsefe ders programı okuldan okula değişiklik gösterirse de, felsefe tarihi, felsefeye giriş, epistemoloji ve ontoloji çekirdeği oluşturur.

Felsefe derecelerine gelince, iki yıllık başarılı bir eğitimden sonra Yüksek Lisans derecesi verilir. Ancak, Doktora derecesi yalnızca kadrolu, bilimadamı olacaklara verilmektedir. Bununla birlikte, birçok felsefe profesörü, akademik çevrelerde doktorasız olmak kabul edilebilir olduğu için, doktora aramamaktadır.

Mali Destek

Felsefe araştırması için ayrılmış özel bir kurumsal destek yoktur. Ancak, Eğitim Bakanlığı'nın yönetiminde tüm akademik araştırma alanlarını destekleyen ulusal bir fon vardır. Felsefeciler bu fona başvurabilirler.

Birçok araştırma ve tartışma grubu olmakla birlikte, kural olarak felsefe araştırması makaleler ve kitaplar yayınlayarak ve akademik toplantılarda tebliğler sunarak bireysel bazda yapılır. Sık sık birkaç felsefeci belirli konudaki bir kitaba yazılarıyla katkıda bulunmaktadır.

MESLEKSEL SORUNLAR

Felsefe Öğretmenlerinin Öğrenim Geçmişi

Kuramsal olarak herkes felsefe yapabilir. Bununla birlikte, felsefi olarak önemli ya da ilginç bir şey söyleyebilmek için kişinin uzun bir okuma, çalışma ve düşünme deneyimi olmalıdır. Bu, profesyonel felsefeci olmak için yeterli eğitim görülmesi anlamına gelir. Bu yüzden çoğu felsefe öğretmenleri felsefe eğitimi görmüştür. Kural olarak bir felsefe yüksek okulunda eğitim görmüşlerdir. Çoğu sonraları dışarı, çoklukla Avrupa ya da A.B.D.'ye giderek birkaç yıl öğrenim görür.

Yalnızca küçük bir bölümü felsefe dışında, çoklukla bir doğabilimi alanında, pek az da hukuk, sosyoloji ve psikoloji alanında eğitim görmüşlerdir.

Yine felsefe öğretmenleri, kural olarak, yalnız felsefe okutur. Yunan ve Latin felsefesi alanında uzmanlaşmış olan kimi felsefeciler, felsefenin yanı sıra, bu dilleri de okutur.

İstihdam Sorunları

Doğal olarak, lisans mezunlarının büyük bir çoğunluğu bir üniversitede öğretim üyesi olmak ister. Buna karşılık, pazar çok küçüktür. Bu basit bir aritmetik sorunudur. Yukarıda belirtildiği gibi, Japon Felsefe Kurumu'nun 1.300 üyesi var. Bunların tümünün profesörlüklerini emeklilik lerine kadar kırk yıl ellerinde tutan felsefe profesörleri olduğunu varsayalım (bu gerçek dışı değildir). Şimdi emeklilikler yılda kabaca 40'ı bulacaktır, bu da yeni çalışma alanı anlamına gelir. Yani, kürsulere katılma oranı 150/40'dır.

Gerçekten birçok öğrenci pazar dışına atılmakta ve istemeden gazeteci, ya da yayınevi personeli olmaktadır. Şanslı birisi bile istediği işi alabilmek için birkaç yıl beklemek zorundadır. Aralarında yapılan seçim de genellikle önceki yayınları dikkate alınarak yapılmakta. Bu yuzden, Amerikalıların "yayınla ve yokol" **(publish and perish)** kuralı bir dereceye kadar genç felsefeciler arasında geçerliliğini korumakta.

Meslek Örgütleri ve Yayınlar

Uluslararası Felsefe Kurumu'nun üyesi olan Japonya Felsefe Kurumu merkezi örgüttür. Yanı sıra, bir düzine ya da daha fazla, İngiliz felsefesi, bilim felsefesi, varoluşçuluk, ortaçağ Avrupa felsefesi, Yunan klasikleri kurumları gibi, uzmanlık kurumları vardır. Bunların bir bölümü kendi uluslararası federasyonlarına bağlıdır. Bu örgütlerin standart faaliyeti, yılda bir ya da iki kez genel toplantı yapmak ve genellikle yılda bir kez üyelik ödentilerinden karşılanan, bir dergi çıkarmaktır.

Ulusal çaptaki bu örgütlere ek olarak, her üniversite içinde oluşturulmuş örgütler de vardır. Üyeleri o okulun öğrenci, öğretmen ve mezunlarından oluşur. Bu örgütlerin büyükleri kendi yayın organlarını, yine yıllık olarak ve aynı biçimde finanse ederek yayınlarlar. Tokyo Üniversitesi'ndekinin 100 yıllık bir geçmişi vardır.

Dahası, birçok üniversite felsefe dışında konuları da kapsayan, üniversite bütçesinden karşılanan, çok çeşitli biçimde üniversite bültenleri yayınlamaktadır. Bu bültenler, o üniversitenin öğretmen ve lisansüstü öğrencilerine yazılarını yayınlatma fırsatı vermek amacını taşımaktadır.

Yine, özel yayınevi firmaları tarafından çıkartılan, geniş anlamda felsefe üzerine uzmanlaşmış az sayıda ticari dergi vardır. Akademik editörleri değil de, hangi konunun hangi yazara yazdırılacağına karar veren yayın yönetmenleri vardır. Yazarlara iyi ücret ödenir. Dergiler aylık yayınlanır, geniş olarak okunur (tirajları 10.000 civarındadır) ve etkilidirler.

GELECEĞE BAKIŞ

Açık konuşmak gerekirse, felsefe kişisel bir iştir, ancak tek tek her felsefeci çağın düşüncesi'nden (Zeitgeist) ve içinde olduğu toplumsal ya da ulusal grubun kültüründen derinden derine etkilenmektedir.

Japon felsefecileri, yabancı düşüncelerin, özellikle geçmişte Konfüçyüscülük ve Budacılığın istekli öğrencileri olmuşlardır. Aynı biçimde, yüz yıldan fazla zamandır Batı felsefesini öğrenmişlerdir. Tabii, çok az sayıda düşünür, özellikle geçmiş yıl-

larda Nişida, kendi özgün felsefelerini yaratmışlardır. Ancak, Nişida'nın felsefesi bile, bir zamanlar coşku dolu ilgi görse de, Japon felsefesinin esas akışı karşısında kalıcı bir etkì elde edememiştir.

Ancak, en sonunda, şimdi bir şeyler duyulmaya başlanıyor. Batı felsefe elbisesi içinde, mengeneye sıkışmış gibı rahatsızız. İçimizde dışarı çıkmayı bekleyen bir şeyler kaynıyor. Bu bir şeylere yeni, fakat son derece Japonca bir dille, doğru ve kesin bir tanımlama getirme çabalarının izlerini görüyoruz. Bu çabalar şimdilık yalnızca tektük ve kısa bir süre içinde ortadan kayboluyor. Bununla birlikte, bu çabaların çok yakın bir gelecekte sonuç vereceği günleri iyimserlikle bekliyorum.

Kurumsal konulara gelirsek, bugunkü sistemi değiştirmek için bir neden görmüyorum. Tabii, bu sistemin ideal ya da yeterli olduğunu düşünmüyorum, ama şimdikı durumu temelden düzeltecek, anlamlı bir alternatif de düşünemiyorum. Ülkemizdeki felsefecilerin çoğunluğunun da bu görüşlerimi paylaştıklarını sanıyorum. Aslında bu konuda hiçbir mesleki orgüt tarafından bir oneri getirilmedi.

Felsefe öğrencilerine, bazı doğabilimleri konusunda daha yoğun bir eğitim verilmesi gerektiğini eklemek isterim. Bununla birlikte, bunu zorunlu hâle getirmenin akılcı olduğunu düşünmüyorum. Her şeyden önce, bilgisizlik de insanoğlunun temel özelliklerinden biridir.

TÜSTAV

ÇİN

Xing FENSİ
Türkçesi: Ergin KOPARAN

Aşağıdaki çalışma Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki felsefe araştırmaları ve felsefe öğretiminin genel durumu üzerine kısa bir raporu içermektedir.

Ülkemizin kök salmış bir kültürü ve çağlarca eski bir felsefe geleneği vardır. Ülkemizde, kayıtlara geçen ilk felsefi düşünceler üç bin yıl kadar önce Yın hanedanı sırasında ortaya çıkmıştır. Felsefi gelişmeler, Çin Halk Cumhuriyeti'nin kurulmasından önce iniş çıkışlar göstermiştir. Ekim 1949'da, Çın Halk Cumhuriyeti'nin doğuşu, ülkemizdeki felsefe çalışmalarında yeni bir tarihsel evre açmıştır. Hükümetimiz, felsefenin gelişimine özel bir önem vermiştir Yeni Çin'in kuruluşu sırasında hükümet tanınmış bilim adamlarını, yeni bir felsefe araştırmaları enstitüsünün kuruluşu için teşvik etmiştir. Çin Halk Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra, ülkenin her yerinde bir çok eyalet ve kentte özel felsefe araştırmaları kurumları oluşturulmuştur. Felsefecilerin, uzmanların ve öğrencilerin araştırma kurumları ve felsefe enstitülerine katılmalarını sağlamak için bir çok üniversitede felsefe enstitüsü kurulmuş ve araştırma, eğitim ve felsefe çalışmaları alanlarında faaliyet gösterilmiştir. 1966'ya kadar felsefe dersleri sürekli olarak gelişmiş ve iyi sonuçlar elde edilmiştir. 1966'dan sonra, ne yazık ki, herkesçe bilinen nedenlerle eğitim, kültür ve bilimdeki gelişme bir gerilemeyle karşı karşıya kalmıştır. Felsefe de dahil disiplinler engellenmiş, felsefe öğretimi ve felsefe araştırmaları birdenbire kesintiye uğra-

mıştır. 1976 Ekiminden sonra durum büyük ölçüde değişmiştir. Hükümetimiz ekonomik programımızı yeniden örgütlemeye başlamıştır. Aynı zamanda, eğitim, kültür, bilim, sağlık ve beden eğitiminde tatmin edici sonuçlar veren büyük buluşlar yapılmıştır. Ülkemizde, eğitim, kültür ve bilim alanında ulaşılan gelişmelerin ayrıntılarını burada sıralayacak değilim. Onun yerine konferansın ana konusuyla, günümüzdeki felsefe çalışmalarının durumuyla ilgili kısa bir giriş yapacağım. 1976'dan bugüne kadarki sıkı çalışmayla, felsefe uzun bir duraklamadan sonra toparlanmış ve şu gelişmeler elde edilmiştir.

FELSEFE ÇALIŞANLARININ SAYISI

1981 yılında derlenen istatistiklere göre, felsefe araştırmaları ve öğretimiyle ilgili profesyonel personel sayısı 6.299'dur. Bu sayının 5.259'u üniversitelerdeki eğitimle ilgili öğretmenlerdir. Bunların arasında 28 profesör, 128 doçent, 240 okutman, 1410 asistan ve 1290 henüz unvan almamış personel vardır.

568 personel, Çin Sosyal Bilimler Akademisi ve diğer eyalet, kent ve otonom bolgelerdeki Sosyal Bilimler Akademilerinde (araştırma enstitülerinde) felsefe araştırmalarıyla uğraşmaktadır. Bunlar arasında 17 araştırmacı, 28 yardımcı araştırmacı, 148 araştırma asistanı, 35 stajyer araştırmacı, 280 henüz unvan kazanmamış personel ile diğer alanlarda çalışan 60 görevli bulunmaktadır.

Diğer kurumlarda ise 472 felsefe çalışanı bulunmaktadır.

FELSEFE ARAŞTIRMASININ DURUMU

1981 istatistiklerine göre, ülkemizde 56 felsefe araştırma kurumu vardır. Bunlar, Çin Sosyal Bilimler Akademisi ile diğer eyalet, kent ve otonom bölgelerdeki Sosyal Bilimler Akademilerine (ya da enstitülerine) ve üniversitelere dağılmışlardır.

En büyuk örgut, Çin Sosyal Bilim Akademisi'ne bağlı, 1955 yılında kurulan Felsefe Enstitüsü'dür. Burada 1981 yılında 183 araştırma elemanı çalışıyordu. Bunlardan 16'sı araştırmacı, 13'ü yardımcı araştırmacı, 70'i araştırma asistanı stajyer araştırmacı ve 60'ı da henüz unvan sahibi olmayan personeldi. Bunlara ek

olarak 26 editör ve 13 kütüphaneci de çalışmaktaydı. Felsefe Enstitüsünde aşağıdaki konularda 11 araştırma bölümü vardır. Diyalektik maddecilik, Marxçı felsefe tarihi, Mao Zedung düşüncesi felsefesi, Çin felsefe tarihi, Batı felsefesi tarihi, mantık, ahlak, estetik ve felsefe alanında mesleki dergiler yayınlamakla görevli **Felsefe Araştırmaları Dergisi**'nin yazı kurulu.

Eyalet, kent ve otonom bölgelerde 26 felsefe araştırma kurumu vardır. En geniş kapsamlılarından aşağıda sözedilen bir kaçı uzun süre önce kurulmuşlardır.

Şanghay Sosyal Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü 1959 yılında kurulmuştur. 1981 yılında burada çalışan 40 araştırma personelinin 3'ü araştırmacı, 24'ü yardımcı araştırmacı, 7'si stajyer araştırmacı, diğer 6'sı da başka görevlerdeki elemanlardı. Bu enstitüde Marxçı-Leninci felsefe, yabancı felsefe, Çin felsefesi, mantık ve doğanın diyalektiği konularında bölümler bulunmaktadır.

Cilin Sosyal Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü, 1958 yılında kurulmuştur. 18 araştırmacı, 1 yardımcı araştırmacı, 11 araştırma asistanı, 4 stajyer araştırmacı ve 2 diğer işlerde çalışan personeli vardır. Bu enstitü, Marxçı felsefe ilkeleri, Çin felsefe tarihi, doğanın diyalektiği, bilimsel sosyalizm bölümleriyle bir referans odasından oluşmaktadır.

Şandong Sosyal Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü 1958 yılında kurulmuş olup, personelin 18'i yardımcı araştırmacı 1'i araştırma uygulamacısı, 9'u da henüz unvan almamış personeldir. Bu enstitünün bölümleri ise şöyledir: Marxçı felsefe ilkeleri, Marxçı felsefe tarihinin gelişimi, Çin felsefesi tarihi araştırma grupları ve bir referans odası.

Fakülte ve üniversitelerde 29 felsefe araştırmacı kuruluşu vardır. Araştırma enstitülerinden çoğu değişik dallara ayrılmışlardır ve kendilerine özgü karakterleri vardır. Örneğin, Becing Üniversitesi'nde Mao Zedung düşüncesi felsefesi ve yabancı felsefe araştırma bölümleri; Renmin Üniversitesi'nde Marxcı felsefenin gelişme tarihi enstitüsü; Xiamen Üniversitesi'nde diyalektik araştırmaları bölümü, Cilin Üniversitesi'nde Sovyet felsefesi araştırma bölümü; Wuhan Üniversitesinde modern Amerikan felsefesi araştırma bölümü; Fudan Üniversitesi'nde modern yabancı felsefe araştırma bölümü; Yanbian Üniversitesi'n-

de Japon felsefesi ve Kore felsefesi araştırma bölümleri; Jongşan Üniversitesi'nde modern ve çağdaş Çin felsefesi araştırma bölümü ve Guangxi Üniversitesi'nde Guanxi azınlık uluslarının felsefeleri tarihi araştırma bölümü vardır. Orta Çin Teknoloji Fakültesi'nin araştırma enstitüsü, çalışmalarını esas olarak doğanın diyalektiği araştırmalarına ayırmıştır.

Sanat Koleji felsefe bölümlerinin öğretim ve araştırma birimleri, öğretim ile bilimsel araştırmayı birleştirmektedir; ders kitapları hazırlamakta, ders vermekte ve monografiler yazmaktadırlar. Yalnızca öğretim kalitesini yükseltmekle kalmamışlar aynı zamanda bilimsel araştırma sonuçları da üretmişlerdir.

Ülkemizde, felsefe araştırmaları çalışmalarının içeriği oldukça fazla, konu seçimi de çok geniştir. Temel çalışma konuları, sosyalizmin kuruluşunda ortaya çıkan önemli kuramsal sorunlardır. Ayrıca, Marxçı felsefenin temel kuramını, modern doğa, bilimin gelişiminin doğurduğu felsefe sorunlarını, ülkemizin ve diğer ülkelerin felsefe mirasını, günümüzdeki uluslararası felsefe ve düşünce akımlarını, değişik düşünce okullarınca ortaya atılan çeşitli felsefe sorunlarını, modern mantığın sorunlarını, toplumumuzda ahlak sorunlarını, dinler tarihini ve dinin kuramsal sorunlarını vb. incelemeye daha çok önem veriyoruz. Son yıllarda felsefe alanında yuzlerce kitap yayınlanmıştır. Aralarında Çin Ansiklopedisi'nin felsefe cildi, **Doğanın Diyalektigi Ansiklopedisi**, Çın felsefecilerinin her biri birçok ciltten oluşan biyografileri, Batı felsefecilerinin çok ciltli biyografileri, bir felsefe sözlüğu, bir mantık sözlüğü, birçok ciltten oluşan Çin estetık tarıhi, yine çok ciltlı bir dinler tarihi ve ateizm tarihi, eski zamanlardan modern zamanlara kadar Çin felsefesi tarihinden seçme metinler ve unlü Batı klasik eserlerinin seçme çevirilerinin de bulunduğu çok sayıda kitap derlenmiştir.

FELSEFE ÖĞRETİMİNİN DURUMU

Halkın, özellikle gençlerin felsefe öğrenimine, bu öğrenimin onların zekâlarını arttırmada ve ahlaki karakterlerini beslemede ne kadar önemli olduğunu bildiğimiz için çok önem veriyoruz.

Şu anda, orta dereceli okullarda ve üniversitelerde felsefe dersleri verilmektedir. Üniversitelerimizde felsefe öğretimiyle ilgili 5.000 öğretmen vardır. Üniversitelerin bütün bölümlerindeki öğrenciler için felsefe zorunlu derstir. Öğrenciler, ana konuları ne olursa olsun, felsefe dersini okumak zorundadır.

Şu anda, felsefe için mesleki eleman yetiştirmek üzere 25 üniversitede felsefe bölümleri var. 1980/81'de, ülkemizde felsefe bölümlerinde 6.349 öğrenci vardı.

25 üniversiteden en önemlileri, Beicing Üniversitesi, Çin Halk Üniversitesi, Beicing Öğretmen Üniversitesi, Wuhan Üniversitesi, Fudan Üniversitesi; Jongşan Üniversitesi, Nanjing Üniversitesi, Nankay Üniversitesi, Cilin Üniversitesi ve Siçuan Üniversitesi'dir. Bu üniversitelerdeki felsefe bölümlerine ait kısa bir açıklama aşağıda sunulmaktadır

Beicing Üniversitesi, ülkemizdeki en büyük egitim kuruluşudur. Çin felsefesi birimi, 1914 yılında kurulmuştur. Birim, 1961 yılında felsefe bölümüne donüştürulmüştür Bölüm şu anda, aşağıda sayılan konularda, öğretim ve araştırma bölümlerine ayrılmıştır: felsefe ilkeleri, Marxçı felsefe tarihi, Çin felsefesi tarihi, Batı felsefesi ve Mao Zedung'un felsefi düşüncesi tarihi, mantık, estetik, ahlak ve doğanın diyalektiği. Şu anda 6'sı profesör, 19'u doçent, 30'u okutman, 21'i de asistan olmak üzere 76 öğretmen çalışmaktadır. 1980/81'de 389 öğrenci vardı.

Halk Üniversitesi felsefe bölümü 1956 yılında kurulmuştur. 81 öğretmeninin 3'ü profesör, 17'si doçent, 52'si okutman, 3'ü asistan ve 6'sı da unvan sahibi olmayan öğretmendir. 980/81 yılındaki öğrenci sayısı 174'dü.

Fudan Üniversitesi felsefe bolumu 1938 yılında oluşturulmuştur. Şu anda çalışan 55 öğretmenin unvanlara göre dağılımı şöyledir: 5 profesör, 6 doçent, 26 okutman ve 18 asistan. 1980/81 dönemindeki öğrenci sayısı 234'dü.

Jongşan Üniversitesi felsefe bölümü 1960 yılında kurulmuştur. 77 öğretmeninin 7'si profesör, 12'si doçent, 25'i okutman, 22'si asistan ve 11'i de öğretmendir. 1980/81'de 365 öğrenci öğrenim görmekteydi.

Wuhan Üniversitesi'nde 1923 yılında eğitim felsefesi bölümü kurulmuş, 1928 yılında felsefe bölümüne dönüştürülmüştür. 1952 yılında enstitüler yeniden düzenlenirken Beicing Üni-

versitesi felsefe bölümüyle birleştirilmiş, 956 yılında felsefe bölümü yeniden kurulmuştur. Şu anda 56 öğretmen ders vermektedir: profesör, 10 doçent, 25 okutman, 4 öğretmen ve 15 asistan. 1980/81'de öğrenci sayısı 251'di.

Felsefe bölümlerinde zorunlu olan dersler şunlardır: diyalektik maddecilik, tarihsel maddecilik, Çin felsefesi tarihi, Avrupa felsefesi tarihi, özgün Marxçı felsefe çalışmalarından seçme okumalar, Marxçı felsefe tarihi, mantık, psikoloji, estetik, modern Batı Felsefesi, doğanın diyalektiği, yüksek matematik vb. Bunlara ek olarak, çeşitli üniversitelerde duruma göre, değişik zorunlu ve seçimlik dersler verilmektedir. Örneğin, Halk Üniversitesi'nde seçimlik dersler zorunlu ve seçimlik olarak ikiye ayrılmıştır. Öğrenci bir grup zorunlu ders içinden birini seçmek zorundadır. Zorunlu dersler arasında, Marx, Engels ve Lenin'in erken düşünceleri üzerine araştırma, fizik, kimya, biyoloji, genel dünya tarihi, genel Çın tarihi vb. vardır. Seçimlik dersler, diyalektik tarihi, maddecıliğin tarihi, kategoriler kuramı, bilim felsefesi, dın ve ateizm sorunu, Çin'de sosyalist modernleşmenin felsefesi sorunları, Çin felsefesi tarihi verileri, Çin Budizmi tarihinin metodolojisi, Wei ve Çin Hanedanlıkları metafizığı üzerine araştırma, Song ve Ming hanedanlarının Konfüçyüscü idealist felsefesi ile modern zamanda Çin felsefe düşüncesi, Kant'ın **Gelecekteki Bir Metafiziğe Giriş**'i ve **Pratik Aklın Eleştirisi**; Hegel'in **Zihnin Fenomenolojisi** ve **Mantık**'ı; Feuerbach'ın incelenmesi; Çin ahlak tarıhi, Batı ahlak tarihi, Marxçı ahlak düşüncesi tarıhindekı gelişmelerin ıncelenmesi; modern zamanlarda Çin ahlak düşüncesi, Çin'de sosyalist modernizasyon sırasındakı ahlak düşuncesi; modern ahlak düşüncesi; Batı estetiği tarıhi; bılim tarihi; doganın gelişme halindeki tarihi; doğabilimi metodolojisi; doğabilimin felsefi soruları; Çin mantık tarıhi, Batı mantığı, matematiksel mantık ve diyalektik mantık derslerinden oluşmaktadır. Beicing Üniversitesi felsefe bölümünde zorunlu dersler fizik ve biyolojidir. Seçimlik dersler ise şöyle sıralanabilir: maddecilik üzerine özel konular, modern yabancı felsefe üzerine dersler, Kant felsefesi, Hegel'in **Küçük Mantık**'ı, Marx'ın **1844 Ekonomik ve Felsefe Elyazmaları**, Plehanov'un tarihsel görüşü, Cou Enlay'ın erken felsefi düşüncesi. Wei ve Cin hanedanları döneminde metafizik, Hıristiyanlıkla ilgili özel konular, Budizmle ilgili özel konular, Taoculuk tarihiy-

le ilgili özel konular, Eski Yunan ve Roma estetiği, erken Qin hanedanı dönemindeki estetik düşünce, Çin estetik tarihinden özel konular, matematiksel mantığa giriş, diyalektik mantık, İngiliz ve Rus felsefe yazılarından seçme okumalar. Nankay Üniversitesi felsefe bölümündeki seçme dersler ise şöyledir: teknolojinin gelişiminin kısa tarihi, astronomiye giriş, kimya, biyoloji, coğrafya, Çin Budacılığı ve Mo Okulu'nun diyalektik mantığı. Wuhan Üniversitesi felsefe bölümünün seçimlik dersleri, bilgi kuramı üzerine araştırmalar, diyalektik araştırmaları, Marx ve Engels' in erken felsefi eserlerinden seçmeler, Batı'da Marxçılık, Eski Çin felsefesi belgeleri, diyalektik Çin tarihi üzerine özel konular, Yi Cing'in kaynakları, Çin felsefe tarihinin temel verileri, Xunzi felsefesi üzerine çalışmalar, Wang Çuanşan felsefesı üzerine çalışmalar, Lenin'in bilgi kuramı ve Kant'ın bilgi kuramı vb. olarak sayılabilir.

Felsefe bölümlerindekı ögretim yöntemi esas olarak dershanede ders verme biçimindedir. Öğretmenler sistematik olarak ders anlatır, aynı zamanda öğrencilerin daha fazla felsefi ve diğer ünlü eserleri okumalarını ozendirir ve çeşitli başvuru kitaplarını onlarla tartışır. Dahası, felsefe enstitüsü öğrencilerinin bilgilerini genişletmek ve sorunların üstesinden gelme yeteneklerini arttırmak için toplumsal araştırmalar üzerine etkinlikler düzenlerler. Çin Halk Üniversitesi, Wuhan Üniversitesi, Yunnan Üniversitesi ve diğerleri bu tür toplumsal araştırmalarda iyi sonuçlar almışlardır. Birçok okulda öğretmenler, öğrencilere araştırma makaleleri yazmalarında kılavuzluk eder, bilimsel araştırmaya ilgi ve yeteneklerini arttırır ve yazma tekniklerini geliştirir. Nankay Üniversitesi'nde düzenli tekrarlanan bir araştırma ödevi yarışması vardır. Geçmiş yıllarda öğrenciler yüksek düzeyde araştırma yazıları yazmışlar ve bunların bir bölümü akademik dergilerde yayınlanmıştır. Pekin Üniversitesi felsefe öğrencileri, ahlak kuramını incelemek, ahlaki koşulları araştırmak ve buna ek olarak kendi ahlaki kişiliklerini beslemek ve geliştirmek amacıyla bir ahlak kurumu oluşturmuşlardır.

Bilim ve Teknoloji Koleji Lisansüstü Enstitüsü ve Çin Sosyal Bilimler Akademisi Lisansüstü Enstitüsü, üniversitelerdeki nitelikli felsefe bölümleri, her eyalet ve birçok kentteki felsefe

enstitüleri, lisansüstü öğrencileri kabul ederek felsefenin değişik özel alanlarında eğitmektedir. Temel ve özel dersleri okuduktan sonra, bunlar öğretmenlerinin kılavuzluğu altında özel konularda araştırmalar yapmaya başlamaktadır. Ancak tezleri kabul edildiği zaman mezun olmaktadırlar. Başarılı öğrenciler Yüksek Lisans derecesi almaktadır. 1981 yılında özel felsefe konularında çalışan 224 lisansüstü öğrencisi vardı.

HABERLEŞME KURUMLARI

Yeni Çin felsefesinin araştırma kurumu (yani Çin Felsefe Kurumu), Temmuz 1949'da kurulmuştur. Bu ülke çapındaki bütün felsefecilerin örgütüdür. 1950/1960 yıllarında Felsefe Kurumu, tüm ülkedeki felsefecileri kabul etme ve akademik etkinlik geliştirmede önemli bir rol oynamıştır.

Son otuz yıl içinde felsefe çalışanlarının sayısı çok arttı, 1977'den bu yana tüm felsefe alanlarındaki akademik faaliyetin gelişmesini kolaylaştırmak için çeşitli felsefe alanları ulusal enstitüler ve araştırma kurumları oluşturdular. Şimdiye kadar kurulan akademik organlar şunlardır: Çın Diyalektik Maddecilik, Maddecilik, Çin Tarihinde Maddecilik, Çin Doğanın Diyalektiği ve Çin'de Marxçı Felsefe Tarıhi Araştırma Kurumları; Çin Felsefe Tarihı Enstıtusu; Kuzey Çin Azınlık Halkları Felsefesi ve Toplumsal Düşünce Tarihi Enstitüsü; Çin Yabancı Ülkeler Felsefe Tarihleri Kurumu; Çın Modern Yabancı Felsefe Kurumu; Japon Felsefesi Araştırma Kurumu; Çin Ahlak Enstitüsü; Çin Estetık Derneği; Çin Mantık Enstitüsü vb. Çin Mantık Kurumu bünyesi içinde, Çin Mantık Tarihi, Çin Formel Mantık ve Çin Linguistık Mantık Araştırma Dernekleri yer almaktadır. Tüm bu kurum ve enstitülerin binlerce üyesi vardır.

Ulusal akademik toplulukların yanı sıra, her eyalet, kent ve otonom bölgede felsefe kurumları birbiri ardına kurulmaktadır. Birçok eyalet tarihsel maddecilik, doğanın diyalektiği, Çin felsefesi tarihi, yabancı felsefe tarihi, modern yabancı felsefe. mantık, ahlak estetik vb. alanlarında şubeler kurmuşlardır.

Bu akademik örgütler düzenli tartışmalar ve toplantılar yapmakta, ileri çalışmalar için sınıflar açmakta ve özel konu-

larda konferanslar vermektedirler. Aynı zamanda başvuru kitapları hazırlamakta ve çeşitli yayınlar üretmektedirler. Araştırma atmosferinin canlı tutulmasında, akademik deneyim alışverişinde, felsefe çalışanları arasındaki ilişkileri güçlendirmekte ve felsefenin geliştirilmesini özendirmekte büyük bir rol oynamaktadırlar.

Yukarıda, Çin'de felsefe araştırmaları ve felsefe öğretiminin günümüzdeki durumu kısaca verilmiştir.

TÜSTAV

VİETNAM

Nguyen TAİ THV
Türkçesi: Ergin KOPARAN

VİETNAM'DA FELSEFİ GELİŞMENİN TARİHİ

"Felsefe" kavramı Vietnam tarihinde, evren kuramı, insan kuramı, hayat felsefesi, mantık ve felsefe gibi değişik isimler altında birkaç bin yıldır varlığını sürdürmektedir. Toplumun gelişmesine ve ulkeler arasındaki ilişkilere bağlı olarak Vietnam'da felsefe kavramı çeşitli yönlerden gelişmiştir. Başlarda felsefe, doğal ve toplumsal dış dunyanın tanınması ve insanın bu dünyadaki rolü idı. Daha sonra, Fransız döneminde (yirminci yüzyılın başından 1945'e kadar) felsefe, psikoloji, mantık, ahlak ve metafiziği de kucaklayarak, ahlaki ve mantıksal çalışmaları içerdi. Bugün (yani 1945 yılındaki bağımsızlıktan sonra) felsefe doğanın, toplumun ve insan duşüncesinin en genel yasalarını inceleyen bir bilim olarak kabul görüyor.

Vietnam felsefesi her ne kadar birkaç evreden geçmişse de, çekirdeği aynı kalmıştır: Dünyaya ilişkin genel kavramlar sistemi, insanın bu dünyadaki rolü ve değişik alanlarda başkalarıyla ilişkileri; insana, kavrayabilmesi ve iyi hareket edebilmesinde yardımcı olmak için bir dünya görüşü ve metodoloji.

Vietnam tarihinde, ta eski yıllarda bile, Vietnamlılar yabancı ülkelerden gelen felsefe akımlarıyla ilişki kurup onlardan etkilenmişlerdir. Bununla birlikte, Vietnam kültürü, Vietnamlıların ülkelerini kurup savunmaları için, bir dünya görüşü ve

metodolojisi kurmalarına yeterli felsefe kuramları geliştirmiştir.

Bu felsefe Vietnam'ın çağlarca eski halk kültüründe yer almaktadır: İnsan doğası, insanın davranışı ve yaşam biçimi kavramları, doğa kuramlarının değerlendirilmesi; insan davranışlarının yönlendirici ilkesi olarak üretimin etkisi, dünyadaki şeyler arasındaki ilişki, maddı hayatın düşünceye etkisi, vb. Bu felsefe sayesinde Vietnamlılar yabancı düşüncelere, 1.000 yıl boyunca Çın feodal egemenliğine[1] ve seksen yıllık Fransız yönetimine[2] direnebilmişlerdir.

İki bin yıl kadar önce, Han feodal rejimi Vietnam üzerinde hükümranlık kurdu. Manevi sömürü ve baskı aracı olarak kullanabilmek için Konfüçyüscülük ve Taoculuğun Vietnam'da propagandasını yaptı. Bununla birlikte birçok Vietnamlı Konfüçyüscülük ve Taoculuğu şiddetle reddetti, bu dönem boyunca Vietnamlıların çok küçük bir azınlığı bu duşüncelerin etkisinde kaldı. Fakat onuncu yüzyılda tekrar kazanılan ulusal bağımsızlıktan sonra Vietnamlı feodaller Konfüçyüsculük ve Taoculuğun birçok öğesini yönetimlerini güçlendirmek için kötüye kullandılar. Böylece, Vietnamlıların felsefesi Konfüçyüscülük ve Taoculuk tarafından belirlendi.

Çin feodalist hakimiyeti sırasında Konfüçyüscülük ve Toaculuğun girmesi ve sızmasıyla birlikte, Hındistan'dan gelen Budacılık da Vietnam'da çeşitli yollarla propaganda edilmeye başlandı. Budacılık, bedbahtlık, mutluluk ve insanın acılarından sözediyor, onlardan kaçış yolu çiziyordu: Bu Vietnam halkının inançlarına öyle uygundu ki, birçok izleyici ve inanan buldu.

Vietnam'da feodal dönemde, tipik Vietnamlı düşünürler felsefe alanında önemli kazanımlar elde etmişlerdir. Bunlar Tran Hung Dao, Nguyen Trai, Ngo Thi Nham, Le Kuy Don ve diğerleridir. Onlar, yurtseverliği, bağımsızlık ve egemenlik isteğini, uluslararasında eşitlik düşüncesini ortaya atmışlardır. Despotizme ve kuvvet kullanmaya karşı köylülerin demokrat ruhunu ifade etmişler, insanlığın sesini gururla yükseltmişler, yoksulun yaşamını yeğlemişlerdir. Düşüncelerini insanların mutluluğu üzerine yoğunlaştırmışlar, yendikleri düşmanlarına hoşgörü göstermişlerdir. Kendilerinden birkaç kez güçlü düşmanı yenebilmek ve ulusal yeniden kuruluşu sağlamak amacıy-

la, yasalar ve ilkeler formüle edebiliyorlardı. Düşünceleri, diyalektik ve ilerleme ile uyum içinde, birçok maddeci ve ateist unsur içeriyordu.

Fransız dönemi boyunca, özellikle yirminci yüzyılın başlarında, Vietnamlılar Platon'dan, Aristoteles'den, René Descartes'a, Henri Bergson'a Avrupa felsefesiyle yüzyüze gelme fırsatını buldular. Bu etkiler sayesinde, Vietnamlılar başka dunya görüşlerinin varlığını farkettiler. Bu onları kendi felsefelerini eleştirme, genişletme ve daha da zenginleştirmeye özendirdi.

Tarihte Vietnamlı düşunurlerin kendi duşunceleriyle öylesine meşgul oldukları ve dış felsefi egilimlere sağırlaştıkları dönemler vardır. Bu "kuzeyden gelen her şey barbardır" görüşüne bağlanan yirminci yüzyıl duşunürlerinin tavrıydı. Bununla birlikte, yirminci yüzyılın başından beri kapılar diğer ulkelerden gelen felsefi düşuncelere sonuna kadar açılmıştı. Vietnamlı düşünürler Avrupa felsefesine, ozellikle onsekizinci yüzyıl maddeciliğine çok önem verdiler. Rasyonalizm mantığı, Fransız ve İngiliz felsefi düşünceleri ılgilerini çekti ve onları kabul ettiler. Hint felsefesinin insancıl ruhunu ve Çin felsefesinin feodal Konfüçyüscülüğe karşı protestosunu kamuoyuna sundular. Ateist, demokratik ve ilerici dünya felsefesini kendı felsefelerine ek bir kaynak olarak kabul ettiler. Buna karşılık, ulusal felsefenin gelişmesini, dünya felsefesinin gelişmesine bir katkı olarak gördüler.

Fakat geleneksel felsefenin Vietnamlılara ulusal bağımsızlıklar için mücadele yolunu bulmada yararı yoktu Kurtuluş yolunu aramakta geçen birkaç yıldan sonra Vietnamlılar, Marxçılığı ve Leninciliği keşfettiler. Bu duşüncenin ulusal kurtuluş ve kuruluşu tanımlamakta yararlı olduğunu buldular. Bunun için 1920'lerde Nguyen Ai Quoc (daha sonra Cumhurbaşkanı Ho Chi Minh), Marxçılık-Lenincilıgi Vietnam'a getirdi.

Vietnam'a tanıtılan bu felsefe, Vietnamlılar tarafından kabul edildi ve uyarlandı ve ulusal felsefenin gelişim tarihinde bir dönüm noktası oldu. O zamandan beri, yalnızca dış dünyadaki gelişmeleri bilimsel biçimde anlamakla kalmadılar, dünyayı devrim yoluyla değiştirmek için manevi bir araca da sahip oldular. Vietnam önderleri, Marxçılık-Lenincilik felsefesini ülkenin birçok sorununun çözümünde başarılı olmuş olan ve ay-

nı zamanda Marxçı-Leninci felsefeyi daha da zenginleştiren Vietnam Devrimi'nin gerçekleriyle birleştirdiler.

Fransız dönemi sırasında, Avrupa felsefesi okullarda resmen okutuluyordu. 1930 ve 1940'lardan felsefe, edebiyat diplomasına hazırlanan lise son sınıf öğrencileri için zorunluydu. Fakülte ve üniversitelerde felsefe okutulmuyordu. Bu, öğrencinin lisede edebiyat derslerini almadığı takdirde felsefe okumadığı anlamına gelir.

Önceki yönetimlerden farklı olarak eski Vietnam Demokratik Cumhuriyeti ve şimdiki Vietnam Sosyalist Cumhuriyeti hükümetleri felsefenin öğretilmesine ve felsefe çalışmalarına büyük önem vermişlerdir. 1947 yılında hükümet (Marxçı-Leninci) felsefenin esas ders, öğrencilerin tıp alanında diğer konuları öğrenirken bilimsel bir dünya görüşünü kavramaları için de, temel bir disiplin olduğu Vietnam Tıp Fakultesi'ni kurdu. Bunun yanı sıra devlet, kadrolar ve devlet memurları için, Marxçı-Leninci felsefenin popüler nosyonlarını öğrenebilecekleri bir kurs düzenledi. 1945'ten 1951'e kadar Marxçılık Araştırmaları Kurumu (devlet desteğindeki bir örgüt), kadrolara ve memurlara diyelektik ve tarihsel maddeciligin temel sorunları üzerine konferanslar verdi.

Vietnam Demokratik Cumhuriyeti'nin tamamen kurtulmasından (1955) sonra, Vietnam İşçi Partisi (bugün Vietnam Komünist Partisi), Nguyen Ai Quoc Parti Okulu'nu kurdu. Burada öğrencilere Marxçı-Leninci felsefenin öğretilmesi için bir felsefe fakültesi kuruldu.

Bu parti okulunun yanı sıra, silahlı kuvvetlerin siyasi okulu da, ordunun yüksek rütbeli subaylarına diyalektik ve tarihsel maddeciliği öğretmek üzere bir Marxçı-Leninci felsefe fakültesi kurdu.

1956 yılından başlayarak tüm Vietnam Üniversite ve yüksek okulları, Marxçı-Leninci felsefe bölümleri bulunan birer Marxçılık-Lenincilik bölümü kurdular.

1959 yılında, doğa bilimleri ve sosyal bilimler olmak üzere iki kuruldan oluşan Devlet Bilim Komisyonu kuruldu. Sosyal Bilimler Kurulu'nda bir felsefe bölümü vardı. 1964 yılında bu bölüm Felsefe Enstitüsü haline geldi.

1976 yılında hükümet, Hanoi Üniversitesi'nde, öğrencilere beş yıl felsefe eğitimi verecek olan felsefe bölümünü kurdu. İlk mezunlarını 1981 yılında verdi.

1978 yılında Vietnam Sosyal Bilimler Komitesi'nin Felsefe Enstitüsü kuruldu. Bu enstitünün görevi araştırmacılara lisansüstü dereceler vermek ve felsefe Yüksek Lisans tezlerini inceleyecek bilimsel komisyonları oluşturmaktır.

Ulusal mücadelenin ihtiyaçlarıyla uyuştuğu için, Marxçılık-Leninciliк Vietnam'da geniş ölçüde yayılmakta ve ulusal felsefe içinde yavaş yavaş önder duruma gelmektedir. Ülkenin geleneksel felsefesi, Marxçı-Leninci düşüncenin ışığı altında incelenmekte ve Vietnam felsefi düşüncesini zenginleştirmek üzere yararlı bir malzeme oluşturmaktadır.

1955-1975 yılları arasında, A.B.D. ve Saygon yönetimlerinin denetimi altındakı alanlarda, Vietnam'ın kırsal alanlarına, hümanizm-spiritüalizm, varoluşçuluk, yapısalcılık ve yeni-Thomascılık gibi, az sayıda olmayan burjuva felsefesinin sunulduğunu da eklemek gerek.

YEREL DÜZEYDE VE DEVLET DÜZEYİNDE FELSEFE ÖĞRETİMİ VE FELSEFE ARAŞTIRMASINDA BUGÜNKÜ DURUM VE EĞİLİMLER

Günümüzde, Vietnam Hükümeti felsefe öğretimi ve araştırmasına özel önem vermekte, devlet memurları ve halk da felsefeyi öğrenmek istediği için, felsefe öğretimi ve araştırmaları iyi gelişmeler göstermektedir.

Vietnam'da, Felsefe Enstitüsü ve diğer araştırma enstitülerinde, diyalektik ve tarihsel maddecilik, Vietnam felsefesi tarihi, Marxçı-Leninci felsefe tarihi, Doğu felsefesi tarihi, Çin felsefesi, Hint felsefesi, doğabilimleri felsefesi, modern burjuva felsefesi, mantık, psikoloji, ateizm ve din, ahlaki eğitim, estetik gibi konular okutulmaktadır. Her konuda, o konu üzerinde uzmanlaşmış bilim adamları vardır. Ürünler **Felsefe Dergisi**'nde yayınlanmaktadır. Sosyal Bilimler Yayınevi, Hakikat Yayınevi ve Marxçı-Leninci Yayınevi, yurtiçi ve yurtdışındaki çeşitli seminer ve konferanslarda sunulan monografi makaleleri yayın-

lamaktadır. Araştırmalar ve çalışmalar ayrıca diğer sosyalist ülkelerde de yayınlanmaktadır.

Vietnam'da Marxçı-Leninci felsefe, önde gelen bir rol oynar ve diyalektik ve tarihsel maddecilik özel bir ilgi çeker. Marxçı-Leninci felsefeye karşı olan felsefelere ilgi görülmemektedir. Halk onu zamanımızın hakikatı, resmi dünya görüşümüz olarak görmektedir. Bununla birlikte, Vietnamlı düşünürler arasında belli felsefi konularda görüş ayrılıkları ve farklılıklar görülmektedir. Yurtiçinde ve yurtdışında, görüşlerini çeşitli yayınlarla ortaya atma hakları vardır.

Vietnamlı duşünürler Marxçı-Leninci felsefeyi insanlığın daha önceki felsefelerinin bir olumsuzlanışı (diyalektik olumsuzlanışı), insanlığın felsefe tarihinin doruğu olarak görmektedirler. Ulusun şu andaki felsefesini, Marxçı-Leninci temel üzerinde, eski felsefenin özüyle ülkenin geleneksel felsefesi clarak görmektedirler. Diğer sosyalist ülkelerdeki felsefi gelişmeleri okuyup öğrenmekte ve felsefenin Marxçı-Leninci geleneğine katkılarda bulunmaktadırlar. Diğer felsefelere karşı düşmanca tavır takınmamaktadırlar. Bu felsefeleri eleştirmekte, onların iyi noktalarını alarak halkın, devrimin ve bilimsel bilginin hizmetine sunmaktadırlar.

Vietnamlı felsefeciler, sosyalist ülkelerdeki meslekdaşlarıyla, Fransız Marxçı felsefecilerle ve diğer ülkelerdeki felsefecilerle ilişkiler ve bilgi alışverişi kurmuşlardır. Bu tür ilişkiler, her iki taraf için de yararlı olmakta, felsefe araştırmasını ve öğretimini teşvik etmektedir.

Bununla birlikte, Vietnamlı felsefeciler, şu ana kadar Güneydoğu Asya'daki meslekdaşlarıyla ilişki ve bilgi alışverişi kuramamışlardır. Vietnam ve diğer Güneydoğu Asya ülkeleri komşu oldukları ve aynı kültürel bölgenin parçasını oluşturdukları için bu durum üzüntü vericidir. Eğer ilişki ve diyalog kurulursa, bu karşılıklı anlayışa (birbirlerinden öğrenmeye) ve özel olarak bu bölgede, genel olarak da dünyada barış ve güvenliği sağlamlaştırmaya yardım edeceği için yöredeki her ülke açısından yararlı olacaktır.

Vietnamlı felsefeciler, felsefelerini oluşturan ilkelerden gurur duymaktadır. Felsefeyi kitlelerin yaşamıyla birleştirerek, felsefeyi ülkenin siyasetinin hizmetine vererek, pratiğin yanı sı-

ra kuramlar geliştirerek, Marxçılık-Lenincilik temeli üzerinde ve Vietnam Komünist Partisi'nin çizgi ve siyaseti doğrultusunda bir felsefe kurmaktadırlar. Öte yandan, dünya felsefesini kendi felsefi düşüncelerini geliştirecek koşullar olarak kabul ederek, dünyanın gelişmiş felsefesine dikkatle bakmakta ve ondan miras edinmektedirler. Felsefedeki son gelişmeleri geleneksel ve ulusal felsefenin gelişmesinin ve dünya felsefe değerlerinin seçilmesi ve kabul edilmesinin meyveleri olarak görmektedirler.

Vietnamlı felsefeciler, ayrıca, felsefenin insanın bilgisine katkıda bulunduğuna, ona doğanın genel yasalarını anlamada yardımcı olduğuna, faaliyetlerinde ve bilimsel araştırmalarında ona bir dünya görüşü ve metodoloji sağladığına inanırlar. Marxçı-Leninci felsefe, insanın dünyayı anlaması ve değiştirmesi için güçlü bir silahtır. Bu temelde, felsefenin diğer disiplinlerle ilişkisi olmadığı ve diğer disiplinlere yardımcı olamayacağı görüşünde olanlarla aynı görüşte değildirler.

Vietnamlı felsefeciler çalışmalarında birçok konuyla ilgilenirler. Önce, Vietnam Devrimi'nin gerçeklerinden çıkan felsefi sorunlara ilgi gösterirler. Zamanımızın ulusal hedefinin (bağımsızlık, demokrasi, sosyalizm) diyalektik ilişkisini; sosyalist devrim metodolojisini, toplum, üç devrim arasındaki ilişkileri (üretim, bilimsel ve teknolojik devrim ile ideolojik ve kültürel devrim arasındaki ilişkiler) incelerler

Felsefe ile diğer bilimler arasındaki, felsefe ile doğabilimleri arasındaki ilişkileri, dunyagörüşünün ve Marxçı-Leninci felsefe metodolojisinin bilim üzerindeki etkisini, doğabilimlerindeki felsefi sorunları, biyoloji felsefesini, edebiyat metodolojisi sorunlarını, tarihi, Vietnam bilimsel ve teknik devriminde sosyal felsefe sorunlarını anlamaya çalışıyorlar.

Vietnam'da yeni sosyalist insanın yetiştirilmesinde felsefenin önemine, Vietnam'ın düşünce ve kültür tarihindeki insana, Doğu felsefesindeki insana, Batı felsefesine, modern burjuva felsefesine, Marxçılık-Leninciliğe, yeni insana (yeni estetik duygulara, sosyalist aileye vb.) ilgi gösteriyorlar.

Vietnam felsefe tarihinin amaç ve yöntemine olduğu kadar, felsefe tarihine, Konfüçyüscülük, Budacılık, Taoculuk ve ulusal felsefe tarihi arasındaki ilişkilere: Tran Rung Dao, Nguyen Trai, Ngo Thi Nham, Le Qui Don, Le Huu Trac, Cao Ba Quat, Nguyen

Dinh Chieu, Phan Boi Chau, Ho Chi Minh vb. gibi tarihteki Vietnamlı düşünürlerin felsefi düşüncelerine ışık tutuyorlar.

Felsefe ile psikoloji sorunları arasındaki ilişkileri: Modern psikolojide determinizm, karakter ve kişilik psikolojisi, sosyal psikoloji, dinin psikolojik temelleri, kitle psikolojisi ve kamuoyunu inceliyorlar.

Devrimci kahramanlık ve Cumhurbaşkanı Ho Chi Minh'in töresel ahlakı gibi, töre ve ahlaka ilgi gösteriyorlar. Eski ahlakın kalıntılarına ve bireyciliğe karşı çıkıyor; gençlerin, kadınların, kadroların ahlakına ,aile ahlakına, çalışma ahlakına, yurtseverliğe, kolektivizme, geleneksel ahlaki düşüncelere ilgi gösteriyorlar.

Araştırma yapmanın yanı sıra, Vietnamlı felsefeciler, Marxçı-Leninci felsefenin ilkeleri ile diyalektik ve tarihsel maddeciliğe giriş üzerine, diyalektik maddeciliğin temelleri uzerine, yeni Vietnam ahlakı ile Marxçı-Leninci estetik üzerine kitaplar gibi, diğer bazı toplumsal yönleri yaymakla da ilgileniyorlar.

Vietnamlı felsefeciler, Vietnam Sosyal Bilimler Komitesi Felsefe Enstitusü'nün **Felsefe** Dergisi'nde, sözü geçen komitenin **Sosyal Bilimler Enformasyon** Bülteni'nde, Vietnam Marxçılık-Lenincilik Enstitüsü'nün **Enformasyon ve Kuram** dergisinde felsefe yazıları yayınlamak için de sıkı çaba gösteriyorlar.

Araştırmadaki başarılarının yanı sıra, Vietnamlı felsefeciler, Marxçı-Leninci felsefeyi öğretmede de başarılıdırlar. Başta konferans sayıları çok azdı, şimdi yüzlerle sayılmakta, onbinlerce insana Marxçı-Leninci felsefeyi diğer konulardaki çalışmalara ve günlük faaliyetlere uygulama öğretilmektedir. Nguyen Ai Quoc Parti Okulu, Merkezi Propaganda ve Eğitim Kurulu ve Yüksek ve Mesleki Orta Eğitim Bakanlığı tarafından Marxçı-Leninci felsefe üzerine ders kitapları hazırlanarak yayınlanmaktadır.

Vietnam'da günümüzde Marxçı-Leninci felsefe öğretimi üç biçimde yapılmaktadır: Birincisi Parti okullarında (dört yıllık programla ya da dört düzeyde: yüksek, orta, ilk ve temel ve iki üç aydan üç dört yıla kadar değişen sürelerde); ikincisi fakülte ve üniversitelerde; üçüncüsü de mezuniyet sonrası eğitim verilen Nguyen Ai Quoc Parti Yüksek Okulu ve Vietnam Sosyal Bilimler Komitesi Felsefe Enstitüsü'nde.

Parti okullarında, Marxçı-Leninci felsefe, programın üç ana bölümünden biridir. (Marxçı-Leninci felsefe; Marxçı-Leninci siyasal iktisat; bilimsel sosyalizm).

Fakülte ve yüksekokullarda, felsefede uzmanlaşmış kurumlarla, uzmanlaşmamış kurumlar arasında ders programı farkı vardır.

Felsefe, Han Üniversitesi Felsefe Bölümü ve Ho Chi Minh Kent Üniversitesi'nde ana derstir. Ders programı dört bölümden oluşur: (a) diyalektik maddecilik, tarihsel maddecilik, mantık, felsefe tarihi, psikoloji, estetik, ahlak, bilimsel ateizm, sosyoloji, doğa bilimleri felsefesi ile modern burjuva felsefe ve sosyolojisinin eleştirisi. Bu konulardan diyalektik maddecilik, tarihsel maddecilik, diyalektik mantık ve felsefe en önemlileridir; (b) Marxçı-Leninciliğin temel kuramı, siyasal iktisat, bilimsel toplumculuk ve Vietnam Komünist Partisi tarihi; (c) yardımcı disiplinler: yuksek matematik, genel fızik, genel kimya, yüksek nevroz psikolojisi; Vietnam tarihi, dünya tarihi, Vietnam edebiyatı tarihi, dünya edebiyatı tarihi, arkeoloji, toplum ve doğabilimleri; (d) yabancı dil, spor ve beden eğitimi, askeri eğitimden oluşan genel konular.

Tarih, edebiyat, hukuk, matematik, fizik, kimya vb. gibi uzmanlık dışı fakültelerde felsefe, Marxçı-Leninci felsefenin diyalektik ve tarihsel maddeciliğini kapsayacak biçimde temel kuramsal bir ders olarak kabul edilmektedir. Ders programı, bir yıl sürelidir ve yıl sonunda sınav yapılır. Sınavda gerekli notları alamayanlar, yeni bir sınav için derslere yeniden devam edebilirler.

Lisansüstü eğitim programında, öğrenciler Marxçı-Leninci klasikleri okur, felsefe tarihini öğrenirler ve felsefe biliminin son ürünleri üzerinde çalışırlar. Burada, adaylar (bir profesörün kılavuzluğunda) okumalarını sürdürerek master ve doktora dereceleri için tez ve diğer ödevlerini yazarlar.

Öğrenciler, yüksek lisans öğrencileri ve üniversite sonrası aşamadakiler için ülke içinde eğitimin yanı sıra, yabancı ülkelerde eğitim de sözkonusudur.

Vietnam Hükümeti, felsefe çalışmaları ve öğretimine özen gösterir. Bu iki alandaki tüm organlar devlet desteğindedir; faaliyetleri, tüm araştırma ve öğretim programları, devlet tarafından finanse edilir ve yönlendirilir. Bireyler ve topluluklar

kendi projelerini yürütürken genel prensiplere uyarlar. Taslak proje, ilgili yetkililer tarafından onaylandığında, resmi ve bağlayıcı olur. Öte yandan araştırmacılar, çalışma konularını seçmekte, felsefe sorunlarını yorumlamakta, bireysel yaratıcılıkta, çalışmaları genel siyasete ters düşmediği ve yanlış görüşleri yaymadığı sürece serbesttirler.

Bir ya da birçok çalışma yerindeki araştırmacılar, grup projeleri oluşturabilir. İlgili işyerleri bunlara işbirliği ve destek sağlar ve çalışmalarını tamamlamaya özendirir.

BÖLÜM DÜZEYİNDE SORUNLAR

Felsefe öğretmenlerinin geçmişleri değişiktir. Kimileri, Parti Yüksek Okulu, kimileri sosyalist ülkelerin fakülte ve üniversiteleri mezunudur, kimileri de Felsefe Enstitüsü araştırmacılarıdır. Hepsi, Marxçı-Leninci felsefeye, dünya felsefe tarihine, Vietnam felsefe tarihine vakıftırlar. Aynı zamanda diğer felsefe konularında da eğitimlerini tamamlamışlardır. Felsefe dışında, siyasal iktisat, bilimsel sosyalizm, Vietnam Komünist Partisi tarihi, edebiyat, tarih, matematik, fizik vb. konularına da aşinadırlar. Felsefe alanında master ya da doktora dereceleri vardır. Aralarında bir çoğu doçent ve profesör unvanlarına ulaşmıştır.

Felsefe bölümü mezunları, niteliklerine uygun, çeşitli büro ve organlarda çalıştırılır ya da kendi okul, fakülte, üniversitelerinde asistan ve yardımcı okutman olmak üzere alıkonurlar. Yardımcı araştırmacı olarak çalışmak üzere Felsefe Enstitüsü'ne ya da parti ve devlet organlarına giderler. Felsefe öğretmek üzere başka fakülte ve üniversitelere gönderilebilirler.

Felsefe mezunlarının iş bulması zor değildir. Vietnam'ın felsefe alanında uzmanlaşmış insana gereksinimi vardır. Çalıştırıldıkları yerler iki ilke uyarınca belirlenir: birimlerin talepleri ve çalışanların istekleri.

Vietnamlı felsefecilerin felsefe bilgileri birbirlerine benzerdir, ancak bağlı oldukları organlar farklıdır. Eğer üniversite ve fakültelerde felsefe öğretiyorlarsa Yüksek Öğretim Bakanlığı'na bağlıdırlar. Parti okulunda ders veriyorlarsa okul personelinden olurlar ve Parti Propaganda ve Eğitim Kurulu'na bağlı-

dırlar. Eğer Felsefe Enstitüsü'nde araştırmacıysalar, Sosyal Bilimler Komitesi üyesidirler; eğer Marxçılık-Leninçilik üzerine araştırma yapıyorlarsa, Vietnam Komünist Partisi Merkez Komitesi'ne bağlı çalışırlar.

Görevleri açıkça belirlenmiştir: ya felsefî çalışma yapmak, ya felsefe öğretmek ya da her ikisi birden. Notları karşılaştırmak ve dallarında deneyim alışverişi yapmak için kalıcı ilişkiler kurarlar.

1981 Ocağında, Vietnamlı felsefeciler, Hanoi'de ilk toplantılarını yaptılar. Bu, Vietnamlı felsefecilerin faalıyetlerini arttırmak için güzel bir fırsat oldu. İlişkilerini güçlendirmek ve projelerini koordine etmek için tedbirleri tartıştılar. Dünya Felsefe Kurumu'na üye olacak olan Vietnam Felsefe Kurumu'nun kuruluş çalışmalarını demokratik ve kardeşçe bir ortamda konuştular.

Vietnamlı felsefeciler ile Sovyetler Birliği ve diğer sosyalist ülkelerdeki felsefeciler arasında düzenli ilişkiler kurulmuştur. Bu ülkeler, felsefe uzmanlarının eğitimine, felsefe araştırmacıları ve öğretmenlerinin değişimine yardım etmektedir. Ayrıca, ortak projeler üzerinde çalışmakta, belirli bir konu üzerinde yazı hazırlanmakta, araştırma gezileri ile sosyalist ülkelerde felsefe sempozyumları düzenlenmesinde işbirliği sağlanmaktadır.

BEKLENTİLER VE GELECEKTEKİ PROJELER

Yakın bir gelecekte olduğu gibi, ilerde de, Vietnamlı felsefecilerin ülke gereksinimlerini karşılayabilmek için çok çalışmaları gereklidir. Araştırma, öğretim ve bu alandaki çalışan sayısının arttırılması ve güçlendirilmesi görevleri ortada durmaktadır.

Vietnam Komünist Partisi'nin Beşinci Kongresi'nde ortaya konulan politikaları uygulayarak, içinde bulunulan uluslararası durumda, kapitalist gelişme evresinden geçmeden sosyalizme geçiş aşamasında Vietnam'ın genel çizgi ve ekonomi politikasına ilişkin kuramsal sorunları inceleyeceklerdir.

Vietnam'daki sosyalist devrim ve kuruculuğa ilişkin olarak, proleterya diktatörlüğünü, üç devrimin eşzamanlı kazanımları-

nı, felsefi metodolojiyi, iktisadi yönetimin yapısı ve mekanizmasını, idari yönetimi, nesnel hukuk ile dinamizm arasındaki ilişkiyi, çıkarlar ile çıkarların karşılıklı ilişkisini (bireysel, toplumsal ve devlet), sosyalist toplumdaki çelişkileri ve içsel çelişkilerin çözümünü inceleyeceklerdir.

Uluslararası alanda, Vietnamlı felsefeciler, diğer toplumbilimcilerle birlikte, Marxçılık-Leninciliğin doğru anlaşılmasına çaba gösterecek, mevcut durumda toplumsal gelişmenin kuramsal sonuçlarının, Vietnam'ın sosyalizme geçiş devresinde ulusal ve uluslararası çıkarlar arasındaki ilişkilerin, yurtseverlik ve proletarya enternasyonalizminin, birlik ve ayrışmanın açığa kavuşmasına yardım edeceklerdir.

Felsefedeki ulusal geleneklere ilişkin olarak, Vietnamlı felsefeciler, ulusal felsefe tarihini incelemeye, Vietnam felsefe tarihi üzerine kitaplar yazmaya, Vietnam felsefesinin, Vietnam geleneksel değerlerinin tipik özellikleri üzerine araştırmalar yapmaya devam edeceklerdir.

Modern burjuva felsefesiyle ilgili olarak, mistik idealizmi, olumsuz ve edilgen kavramları eleştireceklerdir.

Karmaşık ve disiplinlerarası çalışmalara ilişkin olarak, ancak bu tür çalışmalarla insanın birbirinden ayrı olayları bütünleşmiş bir konuma getireceğini düşunmektedirler. Çeşitli disiplinler arasında, bilim adamları ve çalışanlar arasında ilişkiler olmalıdır. En yüksek sonuçlara ulaşmak için, her disiplin, her çalışma alanı ve araştırma konusu üzerinde sağlam durmalıdır. Çelişkili olmamalıdır. Karmaşık konular üzerinde disiplinlerarası çalışma yapmak için bir prosedür yapmalıdırlar. Gelecek dönemde, modern bilim metodolojisi, "metodoloji" terıminin içerıği, soyuttan somuta gidiş, toplumsal olayları analız etme sürecinde mantık ve tarih ilişkileri, nesnellik ilkeleri, Parti karakteri, Asya üretim tarzları vb. üzerinde çalışmaya devam edeceklerdir.

Marxçı-Leninci felsefeyi yaygınlaştırma sorunu üzerine, Vietnamlı felsefeciler okura, Marxçı-Leninci estetik, Marksçı-Leninci ahlak üzerine kitaplar ve felsefe ders kitapları hazırlamaya devam edeceklerdir.

Haberleşme konusunda, özellikle Marxçı-Leninci felsefenin son yapıtları üzerine, gelecek dönemde, daha fazla ve etkin bilgi akışı sağlamak için çok şey yapılmalıdır.

Yakın gelecekte Vietnam'da felsefe faaliyetlerinin üç amacı vardır: Siyasal gerekliliklere daha iyi cevap vermek; Vietnam Komünist Partisi'nin kuramsal ve düşünsel görevlerini yürütmek, sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasındaki karmaşık ve disiplinlerarası çalışmalara katılarak, dünyagörüşünü ve Marxçı-Leninci felsefenin metodolojisini genişletmek.

Yukarıdaki talepleri karşılamak üzere, Vietnamlı felsefeciler, Vietnam'da Marxçı-Leninci felsefenin sorunlarını çözebilecek, sıkı işbirliği kuracak çalışma ve eğitimde nitelikli bir güç oluşturmalıdırlar. Bu görevi yerine getirmek için, bir yandan nitelikli bilimadamları olabilmek için kendilerini eğitecek, öte yandan Parti ve Devletin yakın kılavuzluğunu ve önderliğini arayacak, aynı zamanda diğer sosyalist ülke ve dost ülke felsefecileriyle yoğun işbirliğine gireceklerdir.

Vietnamlı felsefeciler yakın bir gelecekte Vietnam Felsefe Kurumu'nu kuracaklardır. Kurum, felsefe öğreten ve felsefe araştırması yapanlarla, felsefeyle uğraşan çeşitli birimler için bir irtibat organı olacaktır. Ayrıca hükumetin, örgütlenme ve yönetim sorunlarını çözmesine, felsefi faaliyetlere kılavuzluk etmesine ve felsefe çalışanlarını eğitmesine yardımcı olacaktır.

Sonuç olarak, Vietnamlı felsefeciler bu yörede daha iyi bir karşılıklı anlayış, barış ve dostluk sağlamak üzere Asyalı meslekdaşlarıyla, özellikle Guneydoğu Asya ülkeleriyle, tartışmalar, bilgi, deneyim alışverişi ve felsefe konularında karşılıklı çıkarlara dayalı diyalog için ilişkiler kurmak istemektedirler.

NOTLAR:

(1) Han rejimi, İ.S. 23 yılında Vietnam'da hakimiyet kurdu. Vietnam 938 yılında yeniden bağımsızlığını kazandı.

(2) Vietnam'ın Fransızlar tarafından işgali, 1858 yılında oldu. Ülkenin tümünde Fransız yönetimi 1884 yılında kuruldu. 1945 yılında Vietnam yeniden bağımsızlığını kazandı.

20. YÜZYIL HİNDİSTAN BURJUVA FELSEFESİNİN SORUNLARI ÜZERİNE

Melitta WALIGORA*
Türkçesi: K. Süha ERGAND

Bundan yüzyıl önce 1885 Aralığında Hindistan Ulusal Meclisi kurulmuştur. Bu meclisle Hindıstan ulusçu burjuvazisi, yüzyılımızın başlarında İngiliz sömürgecilerin egemenliğine karşı yürüttüğü mücadeleyi üstlenen, 1947'de bağımsızlığın kazanılmasından sonra da ulusal ekonominin kuruluşunda ve barışçıl bir dış siyaset yürütülmesinde önemli katkıları olmuş bir siyasal organizasyon oluşturmuştu. Bu sürece felsefi görüşleriyle önderlik ederek katılan Gandhi ve Nehru gibi[1] tanınmış kişiliklerin dışında, Hintli "halk filozofları" da kendi yöntemleriyle ülkenin ulusal ve toplumsal gelişimine katkıda bulunmuşlardır.

Bu yazıda, Hindistan'da süre gelen burjuva felsefesi hakkında genişçe bir toplu bakışın verilmesi amaçlanmıştır. Ancak Hindistan'da felsefenin zenginliği ve çeşitliliği bu toplu bakışın amacını kusursuz yerine getirmesine engel olmaktadır. Günümüz Hint felsefesinin tartışmalı ağırlık noktalarına geçmeden önce, Batı kaynaklı düşünce gelenekleri, özellikle Avrupa geleneğinin olduğu kadar, Hint geleneklerinin de alımlanmasında önemli rol oynamış gelişim süreçleri üzerine yapılacak kısa bir özet, günümüzdeki tartışmalı noktaların anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Bu tartışmalar, felsefenin günümüzde ne anlam taşıdığı sorunu, yani felsefenin tanımı, ödevi ve geleceği soru-

---

* Felsefe Doktoru: Asya Bilimleri Bölümü, Humboldt Üniversitesi, Berlin.

nu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda, Hint felsefesinin nitelikleri, onun Yunan felsefe geleneğinden kaynaklanan Batı felsefesiyle olan ortak yönleri ve ayrılıklarıyla ilişkili sorunlar ağırlıklı olarak yer almaktadır. Diğer yandan da, tüm bu tartışmaların ele alınmasında "karşılaştırmalı felsefe" alanında gösterilen çabalar büyük bir rol oynamaktadır.

"Eğer devlet içinde filozoflar kral olsalar, ya da şimdi kral, hükümdar diye adlandırılan kişiler dürüst ve kılı kırka yararcasına felsefeyle uğraşsalar ve böylelikle iki unsur, yani siyasal güç ve felsefe, birbirleriyle örtüşseler, işte devletlerin, dahası tüm insan soyunun başına gelen kötü olaylar son bulur"[2]. Bağımsız Hindistan kendisine bir felsefeciyi Servepalli Radhakrishnan'ı (1888-1975) "kral" seçmiştir. Akademik burjuva felsefesinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Radhakrishnan, 1962-1967 yılları arasında Hindistan Cumhuriyeti'nin cumhurbaşkanı olmuştur. Radhakrishnan tıpkı Platon gibi, ideal toplumu yaratmaya yönelik düşünceleriyle, Hindistan'da ön sıralarda gelen felsefecilerden biridir. Ona göre, felsefeciler gündelik yaşamdan bütünüyle soyutlanmış, toplumun ahlak önderleri olarak yalnızca, devletin siyasal işlevlerini yerine getirmesini sağlayan manevi değerlerin saflığının korunmasıyla ilgilenmelidirler. Böylelikle, Radhakrishnan, dayanaklarını Hinduizmin eski "4 sınıf ideali"nden alan bir toplum modeli tasarlamıştır. Bu toplum modelinin gerçekleştirilmesiyle gelecekte tüm insanların barışçıl bir topluluk oluşturabilecekleri ümit edilebilir; ancak bu ideal duruma henüz erişilemeyeceği için, filozoflar siyasal eylemin amaçları üzerinde enine boyuna düşünmelidirler, Radhakrishnan'a göre. Manevi geleneğin işlenmesi gibi ulusal gelişim ile ilgili sorunların yanı sıra, insan uygarlığı ve ilerlemesiyle ilgili genel sorunlar, savaş, barış, hümanizm ve bireyin kendi gerçekleştirmesiyle ilgili konular Radhakrishnan'ın felsefesinin kapsamında yer almaktadır.

Bir devlet adamı olarak Radhakrishnan'ın değerlendirilmesinde kuşkusuz bir yandan onun kişiliği ve düşünsel alanda gösterdiği başarıları yanı sıra, genelde toplumsal yaşamda felsefenin işlevi de önemli rol oynamaktadır. Bu konuda Radhakrishnan bir istisna oluşturmaz. Hint toplumunda felsefenin oynadığı bu rolden yola çıkarak, Hintlilerin özel bir felsefi düşünce tarzı olduğu çıkarımı yapılamaz; yalnızca felsefe yapma ey-

İemi Hindistan'da kendine özgü birkaç özellik gösterir. Köklü bir felsefi geleneğe sahip olan Hindistan'da felsefe uzun süre dinle, aynı zamanda da çeşitli edebiyat türleriyle yakın bir bağlantı içinde bulunmuş; böylelikle de, felsefi düşünceler gündelık yaşama kolayca geçiş olanağı bulmuşlardır. Örneğin, Wilhelm von Humboldt'un belki de biricik gerçek felsefi içerikli şiir olarak nitelediği **Bhagavad-Gita**'nın canlı etkisi hatırlanırsa Hint felsefesinin bu özelliği gün ışığına çıkar.

Önemli bir başka nokta da, Hindistan'ın Büyük Britanya tarafından sömürgeleştirilmesi ve buna bağlı olarak gelişmeye başlayan ulusal bilincin uyanması sürecinde felsefe ve din, ortaya çıkan çeşitli düşünsel tartışmalarda en önemli rolü oynamışlardır. Çünkü Hindistan'ın hem felsefe, hem de din alanında günümüze değin önemini sürdüren, Batı kaynaklı yeni düşünsel etkilere (önceleri Avrupa'dan, daha sonraları da Kuzey Amerika'dan gelen etkilere) karşı koyan köklü ve kendine özgü nitelikler taşıyan geleneklerine göz atıldığında, bu geleneklerin Batılı düşünce sistemleri karşısında güçlü olduğu, hatta onları aştığı bile görülecek ve bu geleneklerin yardımıyla ulusal bilinçlenme sürecinin kolayca gelişme olanağı bulduğu ortaya çıkacaktır

Ulusal bilinçlenme süreci aynı zamanda burjuva kökenli bağımsızlık hareketlerinin ortaya çıkışıyla da yakından ilintilidir. Bu noktada Hint burjuvazisine iki görev düşmüştür: Bir yandan sömürgecilere karşı verilen ulusal kurtuluş mucadelesini yürütmek, diğer yandan feodal üretim ilişkilerini yıkıp, yerine burjuvazinin üretim ilişkilerini kurmak yolunda yeni üretim güçlerinin bir taşıyıcısı olarak kendine düşen tarihsel görevi üstlenmek. İşte bu noktada Avrupa'daki burjuvalaşma süreciyle bir kıyas yapıldığında bir takım farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Hindistan'da burjuvalaşma süreci 20. yuzyılda, yani Avrupa'da kapitalizmden sosyalizme geçişin yaşandığı bir sürecin başlangıcında ortaya çıkmış ve bunun sonucu olarak Hint burjuva sınıfı, özünde bir takım çelişkiler taşıyarak doğmuştur. Bu durumda Hint burjuva sınıfı, Hindistan'ın ulusal ilerlemesini amaçlayan ilerici güçlerini, dünya tarihi düzleminde burjuva sınıfının üstlendiği devrimci rolünü yitirdiği ve savunduğu üretim biçiminin toplumsal ilerlemeyi kösteklediği bir dönemde harekete geçirmiştir. Buna karşın elbette Sovyet düzeninin or-

taya çıkışı tarihsel bir seçenek durumundadır. Böyle bir ortamda Hint burjuva sınıfı erkenden emperyalizmin egemenlik modelleri, kapitalist toplum sistemi, toplumun dünyagörüşü ve toplum modeliyle karşılaşmış; bu birbirine zıt model ve düşünce sistemleri arasında bocalamak zorunda kalmıştır.

Hint burjuvazisinin bu gerçeği sınıf ideolojisi ve felsefesinde de ifadesini bulur. Böylelikle toplumsal ilerlemenin, hümanizmin ve barışçıl bir düzenin kurulmasını amaçlayan gerçek güçlerin, başka bir deyişle, bir yandan tutucu, tepkici ve ulusçu tavrı benimseyen, diğer yandan da tipik burjuva felsefesinin toplumsal sınırlarının çelişkileri gundeme gelmektedir. Hint burjuva sınıfı ideolojisinin içinde yer alan çok çeşitli felsefi düşünce ve sistemlerin tamamı doğal olarak bu yazının kapsamında gösterilemez. Yazının kapsamı kendisini akademik burjuva felsefesinin sınırları içinde yer alan sorunlarla sınırlayarak, çeşitli oranlarda ulusal ve toplumsal gelişmeyle ilintili olarak ortaya çıkan bu sorunları göstermeye çalışacaktır. Girişte sözü edilen Radhakrishnan'ın felsefesi bu baglamda tipik bir örnektir.

Çağdaş Hint felsefesinin felsefe tarihçileri tarafından şimdiye değin pek araştırılmamış olan bu alanında yalnızca Hindistan'a özgü olmayan, aynı zamanda bir zamanlar bağımlılığı yaşayan başka ülkelerle de kıyaslandığında yeniden karşılaşılabilecek bir takım sorun ve tavırlar gündeme gelmektedir. Bu ülkelerin edindiği deneyimler yalnızca bilgi sınırlarımızı genişletmekle kalmaz, dahası bizlere çokyönlü, dünya çapında ortak sorunların çözümünde çeşitli güçlerin anlayış, hoşgörü ve karşılıklı saygı zemininde işbirliği yapmaları olanağı sağlar.

Hem ulusal kimlik arayışı[3], hem de ulusal yenileşme çabaları Hint felsefesinde Ram Mohan Roy (1772-1833) ile başlayan yeni bilinçlenme süreci içinde kendi ifadesini bulur. K.S. Marty, "Hint Rönesansı" diye adlandırılan 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın başlarını "Batı felsefesinin Nicolaus Cusanus ile başlayan Descartes-öncesi dönemi gibi, Hint felsefesinde yeni fikir ve güçlerin ortaya çıktığı, yeni köktenci başlangıçlar ve dünyagörüşlerinin doğduğu büyük bir çağ"[4] diye betimlemektedir. Düşünsel alanda birçok tartışmaların yaşandığı bu dönemin oldukça önemli etkiler yapmış düşüncelerini şöyle sıralayabiliriz: 1) Çeşitli din ve felsefeler

özde birdirler; 2) Vedanta felsefesi sistemi[5] Veda'nın ve Hint düşüncesinin felsefi doruk noktasının özünü oluşturur. Samkara'nın[6] yorumuyla, hem Vedanta, hem de Veda eşdeğerli bir nitelik taşırlar; 3) Vedanta, bilimle uyum içinde bulunan, evrensel olan tek din ve felsefedir. Yani diğer tüm hakikatleri kendi kapsamına alır; 4) Batı felsefesi maddeci olmasına karşın, Hint kültür ve felsefesi tinseldir; 5) Adil bir toplum düzeni Upanişad ve Bhagavad-Gita felsefelerinin zemini üzerinde kurulabilir. Bu fikirler, geleneksel Hint felsefesinin temellerine, özellikle Vedanta sistemine dayanarak, bilim ve teknikte ortaya çıkan yeni gelişimlerin ve toplumsal tavırla ilgili farklı dünya görüşlerinin, ulusal kimlik yitirilmeksizin, gelenekle bağdaştırılmasına yönelik bir takım çabaların göstergesidirler. Düşünsel alanda gündemde olan tartışmaların bu niteliği, henuz başlangıç dönemini yaşayan ve gelişen Hınt burjuvazisinin istemleriyle uygunluk içinde olan eski Hint felsefesinin ilerıci yönünü oluşturmaktadır. İdealist Vedanta felsefesinin tek yönlu niteliğiyle, yani din ve felsefenin tinsel karakteriyle Hint geleneği çok yakın bir ilişki içinde alımlanmış ve bu gelenek kendi eleştirisini çok sonraları yapabilmiştir.

"Hint Rönesansı" düşüncesiyle 19 yüzyılın ortalarında İngiliz sistemi örnek alınarak kurulmuş Hint üniversitelerinde felsefe eğitimi görmüş bir filozof kuşağı yetişmiştir. Bu eğitim kapsamında öncelikle Büyük Britanya'dan gelen öğretmenlerin tanıttığı Avrupa felsefesi tarihi yer almış ve İngiliz felsefesinin eğilimleri biraz modası geçmiş de olsa da, etkılerını Hindistan'da duyurmuştur. İngiliz felsefesinin benimsendığı merkezlerin başında Bengal gelır. Th. Paines'in **The Age of Reason** ("Düşünme Çağı") adlı yapıtı Bengal diline çevrılmiş. D. Hume, A. Comte, J.S. Mill ve J. Bentham'ın felsefeleri, daha doğrusu pozitivizm ve ütalarizm, ünıversite felsefesine egemen olmuştur. 19. yüzyılın sonlarında ise İngiliz Hegelcilerinin etkisi kendisini hissettirmiş; Bradley ve Bosanquot'nin nesnel idealizmi, özellikle 20. yüzyılın ilk on yılında Hindistan'da felsefi düşüncenin çizgisini belirlemiş; aynı zamanda Bergson, Lloyd Morgan, Alexander, Whitehead, Lotze ve Royce'un fikirleri de etkili olmuştur. Bu üniversitelerde Hindistan'ın kendine özgü idealist geleneklerinin benimsenmesinin yanı sıra, Avrupa'nın idealıst felsefesiyle sınırlı olarak yürütülen bir felsefe eğitimi de söz konusudur.

Bunun sonucu olarak Hint kültürüyle uğraşan bilim adamları, özellikle Almanlar, Hint felsefesinin idealist geleneğini kendi çizgileri doğrultusunda değerlendirmişlerdir. İşte tüm bunlar Hint Rönesansı'nın yukarıda sözü edilen fikirlerinin derinleştirilmesine ve hüküm süren Vedanta sisteminin güçlendirilmesine katkıda bulunmuşlardır.

20. yüzyılın ilk yarısında gelişen Hint akademik burjuva felsefesine yapılacak toplu bir bakışa, 1936 yılında Radhakrishnan ve Muirhead tarafından yayınlanmış **Contemporary Indian Philosophy**[7] (Çağdaş Hint Felsefesi) adlı derleme yardımcı olabilir. Yapıtta yer alan 24 yazının çoğunluğunu, başta Radhakrishnan, K.C. Bhattacharyyas (1875-1949) ve S. Dasgupta (1887-1952) gibi felsefeciler olmak uzere, Advaita-Vedanta felsefesi çizgisinde yazan filozofların yazıları oluşturur. Prasad, bu felsefecileri gelenekçi olmalarına karşın yaratıcı olarak nitelemektedirler. Onlar için Hint felsefe geleneğinin doğru yorumu, doğru felsefe yapmakla olanaklıdır[8].

Bu zaman dilimi içinde felsefe tarihi alanında yapılan çalışmalara büyük önem verilmiştir. Vatansever bir anlayışla yürütülmüş bu çalışmalar, Hint felsefesini Bat. felsefesiyle eşdeğer kılmayı, ortak noktaları göstermeyi ve farklılıkları vurgulamayı amaçlamışlardır. Bu dönemde S. Dasgupta'nın günümüze değin önemini surdürmüş beş ciltlik **History of Indiana Philosophy** (Hint Felsefesi Tarihi) adlı yapını yayınlanmıştır. Vedanta okulu çizgisinde kendi felsefe tarihlerini anlatırken ve değerlendirirken tekyönlülüğe duşen bu yapıtlarda ağır basan uluslaştırıcı eğilimler, yapıtın nesnelliği açısından olumsuz nitelik taşımaktadırlar. Bu tip yapıtlara bir başka örnek, Radhakrishnan'ın kaleme aldığı ve kendi göruşune göre Adva ta-Vedanta felsefesinin başlangıcı saydığı 16. yuzyıla değin uzanan, iki ciltlik felsefe tarihidir. İlk kez Hint felsefesini açık, iyi anlaşılır bir biçimde anlatan yapıt, geniş ilgi görmüş ve birçok dile çevrilmiştir. Yapıt, aynı zamanda, Hint felsefesini özde idealist olan ontoloji, bilgi kuramı ve bireyin kurtuluşu gibi sorunlarla ilgilenen bir felsefe olarak betimlenmiştir.

Kuşkusuz, bu dönemde etkin olan akademik burjuva felsefesinin işlevi, yalnızca felsefe tarihi alanında yapılan çalışmalarla sınırlanamaz. Akademik burjuva felsefesi aynı zamanda

ulusal bilincin aşılanmasında da önemli rol oynamıştır. Bu konuda günümüz Hint felsefecileri arasında yaratıcı ve çözümleyici bir düşünür olarak K.C. Bhattacharyyas'ın önemi yadsınamaz. **The Concept of Philosophy** (Felsefe Kavramı) adlı yazısında, felsefe kavramı, kuramsal düşüncenin koşulları, felsefe ve bilim ilişkileri gibi sorunları işlemiştir. Böylelikle Bhattacharyyas, Vedanta felsefesinin bilimi de kapsamına aldığı yolundaki 19. yüzyıl düşüncesini aşmış ve kavramsal-kuramsal çalışmalarıyla sivrilmiştir.

Bu dönemde Radhakrıshnan felsefesinin kapsamında yer alan çok çeşitli konulardan yalnızca bir kaçı ele alınmıştır. Radhakrishnan felsefesi büyuk ölçüde geleneksel fikir ve kavramlara yeni, çağın değişen koşullarına uygun yorum arayışlarıyla belirlenmiştir. Onun düşünce sisteminde, Hint felsefesinin Maya, Karma ve Dharma gıbi klasık kavramlara verilen anlamlar, bireyi içdünyasındaki eylemlerinde yönlendiren, ona olanaklı olduğu oranda kendi eyle mve kararlarını gerçekleştirmesi için özgür bir alan bırakan Hinduist bir ahlak felsefesinin kurulması amaçlanmıştır. Bu görüş açısından bakıldığında, Advaita-Vedanta felsefesinin önceden belirlenmiş ontolojik evren tablosunun kolayca yıkılabilecek bir niteliğe bürünmüş olduğu görülecektir. Radhakrishnan felsefesinde eşitlık duşüncelerine hiç yer verilmemiş olduğu ve hiyerarşik bir sınıf düzeni biricik toplumsal model olarak idealize edildiği için, bireyin manevi-ahlaksal mükemmellik düzleminde sezgileriyle kendisini gerçekleştirmesı sözkonusudur. Bu kendini gerçekleştirme eyleminin koşulu, Brahman ile Atman'ın özdeşliğidir. İşte burada, Hint burjuva felsefesinın toplumsal çelışkisi ortaya çıkmaktadır.

Hint felsefesı yüzyılımızın ikınci yarısında önemli bir değişikliğe uğrar. 1947'de bağımsızlığın kazanılmasıyla, felsefe, ülkenin ulusal yeniden doğuş sürecine ve bağımsız gelişimine katılmak göreviyle başbaşa kalmıştır. Bağımsız Hindistan'ın ilk başbakanı Nehru, 1958 yılında kaleme aldığı bir makalesinde çağın gereklerine uygun, ulusal gelişimi kamçılayacak bir felsefeyi, bir "yaşam felsefesi"ni savunmuştur. Nehru'ya göre, bu felsefe Hindistan'da izlenecek yeni yol arayışlarına katılmalıdır. İzlenecek bu yeni yolda Hint burjuvazisinin ilerici kesimleri tarafından, varolan toplumsal sistemlerde saptanmış eksiklik-

ler ortadan kaldırılmalı; bu yeni yol Hindistan'ın gelenekleri ve kendine özgü değerleriyle bağdaştırılmalıdır. Böylesi arayışlar doğal olarak bu dönemde Hindistan'ın dünyagörüşü için karakteristik bir nitelik taşımaktadır. Bağımsızlık öncesi Hindistan'daki felsefenin durumu kadar, bağımsız Hindistan'daki felsefenin de öncelikle sorunlu olan yönü, bu makalesinde sanayinin gelişmesini, devlet hizmetlerinde planlamayı ve parlamenter demokrasiyi ulusal ilerlemenin koşulları olarak gören Nehru'nun, yine de Hindistan için yeni toplumsal bir düzen gerçekleştirilirken eski Veda ideallerine ve klasik metafiziğe geri dönmesidir. Böylelikle Hint felsefesi önemli ölçüde, manevi-ahlaksal sorunlarla sınırlandırılmıştır. Ancak, bu sınırlama yeni kuşak felsefeciler tarafından pek hoş karşılanmamıştır. Sovyet felsefe tarihçisi Litman bu durumu şöyle değerlendirir. "Bağımsızlık sonrası gündeme gelen Hint felsefesinin ayrıntılı olarak gözden geçirilişi, onun nesnel gerçekliğinin doğru yansıtılmasını sağlar ve her şeyden önce ulusal yeniden doğuş sürecini ne derecede aktif olarak etkilemiş olduğunu gösterir. Ancak tüm bunlar pek tatmin edici olmayan sonuçlardır..."[9] 1947 sonrası Hint felsefesiyle ilgili, gündeme gelen sayısız tartışma, Hint felsefecilerinin toplumsal görevlerinin bilincine varmaları yolunda gösterdikleri çabaları belgeler.

Değişen toplumsal ve siyasal koşulların yanı sıra, geç dönem burjuva felsefesinde ortaya çıkan yeni eğilimler de Hindistan'da felsefe üzerine yapılan tartışmaların yeniden canlanmasına neden olmuştur. G.E. Moore, B. Russell ve L. Wittgenstein gibi 1920 sonrası İngiliz felsefesinin yönünü belirleyen felsefeciler, Hint üniversitelerindeki felsefeyi de etkilemişlerdir. Bağımsızlığın kazanılmasından sonra sayıları gittikçe artan ülke dışında eğitim görmüş ya da ülke dışında akademik etkinliklerini sürdüren felsefeciler (Buyük Britanya'nın yanı sıra, Birleşik Amerika ve Federal Almanya'da yetişen felsefeciler) aracılığıyla Avrupa kökenli mantıksal pozitivizm, dil felsefesi ve çözümleyici yöntem, fenomenoloji ve varoluşçuluk, Amerikan kökenli pragmatizm gibi felsefeler Hindistan'da yaygınlık kazanmışlardır. Ayrıca tüm bu etkiler geleneğe bakışta da değişiklikler yaratmışlardır. Ancak önceden olduğu gibi Advaita-Vedanta felsefesi yine kendine birçok taraftar bulmuş; Nyaya ve Vaiseşika, Jainizm ve Budist okulların araştırılması yine

burjuva felsefesine eşdeğer sistem arayışlarını güçlendirmiştir[10].

Marx ve Marxçı felsefe ise, yüzyılımızın başından bu yana Hindistan'da tanınmaya başlanmış, ancak Marxçı akademik filozofların sayısı oldukça sınırlı kalmıştır. Hint maddeciliği üzerine yoğunlaşan yapıtlarıyla tanınan felsefe tarihçisi D.P. Chattopadhyayas önde gelen Marxçı filozoflardan biridir[11].

Akademik felsefe içinde oluşan bu değişiklikler, yayınlanan çeşitli derleme yapıtlarda yansıtılmıştır. Radhakrishnan ve Muirhead'i örnek alarak yayınlanan bu yapıtlar, Hint felsefesine açıklayıcı bir toplu bakış olanağı sunmuşlardır. Örneğin M. Chatterjee'nin yayınladığı **Contemporary Indian Philosophy Second Series** (Çağdaş Hint Felsefesi. Ikıncı Seri, 1974) adlı yazısı, bu yayınların bir devamı niteliğini taşır. Bu çalışmadan önce K.S. Murty ve K.P. Roa'nın 1972 yılında yayınladıkları **Current Trend in Indian Philosophy** (Hint Felsefesinin Bugünkü Eğilimi) adlı yapıtı gelir. 1975'de N.K. Devaraja'nın **Indian Philosophy Today** (Günümüz Hint Felsefesi); son olarak da 1982'de Pappu/R. Plugandla'nın **Indian Philosophy: Past and Future** (Hint Felsefesi! Geçmişi ve Geleceği) adlı yapıtları yayınlanmıştır.

Kendilerini Hınt Vedanta geleneğine bağlı hisseden yayıncıların geleneksel çizgideki yazıları derledikleri bu yapıtlarının yardımıyla günümüz Hint felsefesinin çokyönlü görünümünün bütününü göstermek elbette olanaksızdır. Ancak yine de bu yapıtlar Hint üniversitelerindekı felsefi eğilimler hakkında bır takım bilgiler sunabilmektedirler[12]. Bu yapıtlarda Advaita-Vedanta felsefesinın ufukları genişletilmiş; ancak Kant ve Hegel felsefeleriyle ayrıntılı bir kıyas yapılacağı yerde, geleneksel Hint felsefesinin içinde çözümleyici yöntemi, varoluş felsefesini ya da Feuerbach, Hegel ya da Marx'ın yabancılaşma kuramlarını barındırdığı iddia edilmiştir. Bu yapıtlarda, ayrıca, Batı felsefesinin etkilerinin genişletilmesinin yanı sıra, "Hint Rönesansı" döneminden beri uygulanan, günümüzde de birçok tartışmalara yol açmış bir yöntem, Hindistan geleneğinin yüceltilmesi yöntemi ortaya çıkmakta; Hint geleneğinin Batı geleneğiyle özdeş ve daha ötesi, Batı'yı da kapsayan bir gelenek olduğu vurgulanmaktadır. Düşünsel alanda Batı'ya böylesi bir bağım-

lılık, artan bir biçimde kendisini hissettirmekte ve Hint felsefesinin tartışmalı durumunun kapsamında yer alan önemli bir sorun niteliğine bürünmektedir.

Hint felsefesinin tartışmalı durumuyla ilgili sorunlar başlıca iki görüşaçısı altında incelenebilir: 1) Felsefe nedir? 2) Günümüz felsefesi kapsamında "Hindistan'a özgü olan" nedir? Bu soruların yanıtları birbirinden pek kesin çizgilerle ayrılmayan iki düzlem arasında yapılacak bir kıyas yardımıyla aranabilir: 1) Yunan geleneğinden kaynaklanan felsefe kavramıyla, Hindistan'daki felsefe kavramı arasında yapılacak bir kıyasla. 2) Geleneksel felsefe ile çağdaş (modern) felsefe arasındaki ilişkiyle. Yukarıda sözünü ettiğimiz derleme yapıtlarda felsefenin ne olduğu sorunu üzerine ileri sürülen birçok düşünceyi de başlıca üç grupta özetleyebiliriz: 1) Avrupa felsefesiyle Hint felsefesi aynı şeydir; yani akılcı, eleştirisel düşüncedir her ikisi de. Ontoloji, bilgi kuramı ve bazı ahlaksal sorunları işlerler ve ilkesel olarak evrenseldirler. 2) Felsefe bir "kültürel kendini doğrulama"dır. Başka bir deyişle, felsefe özde kültürel (dile, dine, ahlaka, edebiyata), aynı zamanda bilime bağlıdır. Felsefeler genel tanımda birbirleriyle aynı etkinlikleri gösterseler bile, çeşitli felsefeler arasında farklılıklar ve özel durumlar gündeme gelecektir. 3) Felsefe özü gereği bir Moksa-Darsana'dır (Kurtuluş Öğretisi). Geleneksel idealist Hint felsefesine dayanan bu görüşe göre, felsefe aynı zamanda bir "yaşam görüşü ve yaşam biçimi"dir ve Yunan geleneğinden kaynaklanan felsefe (Batı Felsefesi) uygulamadan uzak, yalnızca akılcı bir tavırla kuramlar oluşturan bir felsefedir.

Bu görüşler içinde felsefenin bazı alanlarına pek ağırlık verilmediği görülmektedir. İnsan ve toplumun doğayla olan ilişkisi bu yazılarda işlenmemiş, aynı zamanda felsefe kavramının kapsamına da alınmamıştır. Aynı şekilde, devlet ve tarih felsefesi alanlarına pek ilgi gösterilmemiş; bu alanlarda yapılan çalışmalarda ise, toplumsal ve siyasal sorunlar yeteri kadar irdelenmemiş, çoğunlukla olumsuz yönde eleştiriler yapılmıştır. Bir ideoloji eleştirisi olarak felsefenin işlevine değinilmemiştir. Tüm bu değerlendirmeler, yukarıda sözünü ettiğimiz yayınlarda yer alan birçok yazı için geçerli olmasına karşın, ortaya çıkan bir takım gelişim başlangıçları da göz ardı edilemez. Örneğin H.

Rüstau 1984 yılında düzenlenen Hindistan Felsefe Kongresi'ne sunduğu bildirisinde, Hint felsefesinin gittikçe artan bir biçimde toplumsal felsefe ve ön planda dünya barışının güvence altına alınmasıyla ilgili siyasal sorunlara yöneldiğine, mantıksal pozitivizmin ve dilbilimsel çözümleme yönteminin bırakılıp, Marx'ın öneminin kabul edilmesi gibi konularla ilgili yeni eğilimlere değinmiştir[13].

Felsefenin ilgi alanlarında meydana gelen bu değişiklikler, günümüze değin süregelen ve Vedantist eski kuşağın benimsediği felsefe anlayışına karşı alınan çeşitli tavırlar içinde Hint felsefesinin nasıl bir çizgi izlemesi gerektiği sorunuyla ilgili tartışmalarda da ifadesini bulur. Vedantist felsefe anlayışının temelinde Radhakrishnan'ın formülleştirdiği şu düşünce yatmaktadır: "Hint felsefesinin özü manevidir **(geistig, spriuell)**. Bu durum Hindistan'ın büyük manevi geleneğiyle ilintilidir. Hint felsefesi çağın etkilerine ve tarihin rastlantılarına karşı koyan bir siyasal yapı ya da bir toplumsal organizasyon değildir."[14] Tam anlamıyla olmasa da, yine de geçerliliğini sürdüren, ulusal kurtuluş hareketi sürecinde önemi kabul edilmiş, ancak günümüzde gerekçeleri reddedilen bu anlayış artık bir takım eleştirilere uğramaktadır. Örneğin Prasad Hint felsefesinde Radhakrishnan'ın yol açtığı bir "sağlıksız eğilimden" söz etmekte ve eleştirisini iki nedene davandırmaktadır. 1) Radhakrishnan'ın felsefe anlayışı, bilim felsefesi, dil felsefesi, mantık gibi felsefenin bir takım önemli alanlarına değer vermemektedir. 2) Bu felsefe anlayışı dogmatizmi ve üretici olmayan gelenekçiliği körüklemektedir. Prasad'a göre klasik felsefeyi yorumlayan bir takım çalışmalara gereğinden fazla değer verilmekte, bu yorumların dışındaki farklı yorumlar ise vatanseverliği incitici ve ulusçu eğilimin karşıtı olarak nitelendirilmektedir. Prasad, ayrıca, geleneksel felsefenin günümüz felsefesi için taşıdığı önemin gereğinden fazla yüceltilmesini reddeder; çünkü ona göre, Hint felsefecilerinin büyük bir çoğunluğu Sanksrit dilinde yazılmış metinleri okuyacak durumda olmayıp, ikincil kaynaklara bağımlıdırlar[15]. Matilal de genel anlamdaki felsefe olgusu içinde klasik Hint sistemlerine dayanan çağdaş Hint burjuva felsefesini "Hındistan'a özgü olan" kategorisiyle değerlendirmenin birçok sorunlar oluşturduğunu belirtmektedir[16].

20. yüzyılda Hindistan'da en çok kullanılan felsefe dili İngilizce olmuştur; ama aynı zamanda, günümüzde ülkede konuşulan çeşitli ulusal dillerden birinden ağırlıklı olarak yararlanmak gibi bir eğilim de söz konusudur. Ayrıca, İngiliz kültürünün Hindistan üzerindeki uzun süreli etkisinin, özellikle İngiliz dilinin Hint düşünüş biçimini değiştirdiği yolunda bir takım değerlendirmeler de yapılmaktadır. Örneğin, Raman bu konuda şöyle bir sonuca varmıştır: "Değişmez kanım, şudur: Hint felsefesinin İngiliz felsefesiyle olan bağlantısı, Hint felsefesine hiçbir gelecek sağlamamıştır."[17] Yeni bir felsefe bilincinin yaratılmasında Hindistan'ın coğrafi ve kültürel konumu gereği önemli bir rol oynayabilmesi için, Raman, Hindistan'ın sahibi olduğu dil mirasına yönelmesini bir önkoşul saymaktadır.

Hint felsefesinin tinsel karakterinin Vedantist gelenek açısından değerlendirilmesine karşı çıkan bir başka eleştiri de, J. Mohanty ve K.S. Murty tarafından yapılmıştır. Mohanty ve Murty, bir ulusun felsefesinin aynı cinsten bir yapı olmayıp, tam tersi sistem, fikir ve görüş açılarının çeşitliliğiyle belirlenmiş olduğu düşüncesini kendilerine çıkış noktası yapmışlardır. Mohanty için aynı cinsli bir yapı arayışı anlamsızdır[18]. Murty ise, hiçbir zaman kendine özgü bir Hint felsefesi olmadığını, aynı zamanda bağımsız Hindistan düşünceleriyle de hiçbir felsefe yaratılamayacağını savunur[19]. Bir başka bağlamda ise Murty, Batılı etkilere bağımlı olduğu için Hint felsefesinin bir "sömürge felsefesi" olup olmadığı sorunuyla ilgilenmiştir. Ancak Murty bu varsayımı, 1850-1920 yılları arasında Alman idealizminden etkilendiği için İngiliz felsefesinin de bir sömürge felsefesi olup olmadığı, ya da Kant, Hegel ve Marx felsefelerinde Alman olan yönün ne olduğu yolundaki karışık sorularla çürütmeye çalışmıştır[20]. Murty'e gore, Batı felsefesinin araştırılması gereklidir, çünkü bilim ve teknoloji dünya çapında yeni bir tarihsel varoluş biçimi yaratmıştır ve bu durum, bir ölçüde Batı felsefesi düşüncesinin bir sonucudur. Batı düşüncesinin araştırılması günümüz Hindistan'ının kendine özgü tarihsel varoluşunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır[21]. Her iki felsefe için de hangi ulustan olursa olsun önemli felsefe yapıtlarını araştırmak, felsefe alanında uğraş vermenin bir koşuludur; ancak bu yolla dünya barışının sağlanması, açlığın ortadan kaldırılması

gibi dünya çapındaki sorunlar çözülebilir ve dünya tarihi bir pazar tarihi olmaktan ötelere gidebilir.

Hint felsefe anlayışı içinde bir toplumsal felsefe arayışı bir takım felsefecilerin, Hint felsefesini yalnızca manevi karakteriyle ele alan bir anlayışı reddetmelerine yol açmıştır. Chennakesavan bir yazısında eski Hint maddeci sistemine değinmiş ve maddeci felsefenin insana toplumsal bir varlık olarak önem verdiğini ileri sürmüştür. Budizm de toplumsal felsefe geleneği için bir örnek oluşturur. P. Bowes, Hint geleneğindeki toplumsal felsefe eksikliğini, toplumsal sistem hakkında ortaya çıkabilecek sorularla ayrıcalıklarını yitirmekten korkan Brahmanların tinsel alanı tekellerine almalarıyla açıklar[23]. Ona göre bazı geleneksel anlayışlara yönelen eleştiri, toplumsal sorunlara duyulan ilgiyle doğrudan bağıntılıdır. Aynı durum bireysel kurtuluşu tinsel alanda ele alan, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler hep süregeldiğinden çağımızda insan için kurtuluş olanaklarının pek tatmin edici olmadığı yolundaki Mokşa düşüncesini savunan S. Chakravarti için de geçerlidir[24]. Ona göre, hümanist bir felsefe, dünyanın neresinde olursa olsun savaş, acı ve ırk ayrımı karşısında kayıtsız kalamaz. Hümanist bir felsefe, Bhagavad-Gita'nın savunduğu gibi, yok olan şeyin yalnızca vücut olduğu, ruhun ise sonsuz kaldığı gerekçesiyle insanların öldürülmesini kabullenemez. Advaita-Vedanta felsefesinin temel bir fikrine yöneltilen bu eleştiri, G. Mishra'nın[25] derinlemesine hümanizm ile ilgilenmesine ve dünya barışı düşüncesinin temellerini atmasına yol açmıştır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz bu birkaç örnek 1936 yılında yayınlanan kıtabın aksine, Hint felsefe anlayışında başlayan bir gelişmeyi göstermektedir. Bu gelişme içinde Hint felsefe geleneğinin çeşitliliğinin kabulü ve güncel sorunlar için taşıdığı önemi vurgulama yolunda gösterilen çabalar gündeme gelmiştir. Böylelikle, toplumsal ve siyasal gelişmeyle ilgili sorunlarla daha güçlü bir ilgi kurulmuştur. Felsefenin siyaset ile ilgilenmesinin zorunlu olduğunu belirten Radhakrishnan'ın öncülüğünü yaptığı düşünce tam anlamıyla benimsenmiş ve bu düşünce felsefi düşünceyle toplumsal olaylar arasındaki ilişki düzleminde ele alınmıştır[26]. Barışçıl bir dış siyaset, atom savaşı tehlikesi ve dünya barışının güvence altına alınması gibi sorunlar,

Hint felsefesinin ilgilendiği konular haline gelmiştir. Aynı zamanda bireye daha derinlemesine bir bakış sözkonusu olmuştur.

Son olarak felsefi tartışmaların ağırlık noktasını oluşturan bir ikinci konuyla, daha doğrusu "karşılaştırmalı felsefe"yle[27] ilgili birkaç söz söylemek yerinde olacaktır. Hindistan'da 19. yüzyılda Hint düşünce dünyasının Avrupa kökenli fikirlerle karşılaşması sonucunda ortaya çıkan Karşılaştırmalı Felsefe, iki dünya görüşünün kıyaslanmasından doğmuş olup, bütününü bu yazının kapsamına alamayacağımız kadar çok çeşitlemeyi içinde barındırır.

"Karşılaştırmalı Felsefe"nın kurucularından biri Radhakrishnan'dır. Radhakrishnan'ın savunduğu, gelecekte tüm dünya halklarının oluşturacağı bir ortak topluluk düşüncesi, yine Advaita-Vedanta felsefesinin bir yorumuna dayanır. Bu yoruma göre, her birey Atman'ın bir taşıyıcısı olarak mutlak bir aynılık ilişkisi içindedir ve böylelikle her birey eşittir. Irk, sınıf, ulus ve cinsiyet farklılıkları, ikincil niteliktedir. Bu farklılıklar, barışçıl bir topluluğun temellerinin atılmasına engel olurlar. Ayrıca Radhakrishnan'a göre, tinsel bir topluluk yaratmak için tek yol, insanlığı atom tehlikesinin tehdidinden kurtarmaktır. Bu hümanist çabalarıyla, Radhakrishnan, UNESCO bünyesinde ulusların birbirleriyle anlaşmalarına yardımcı olmak için aktif olarak faaliyet göstermiştir. Onun Batı geleneğinin olduğu kadar, Hint geleneğinin de benimsenmesinde öngördüğü ayıklayıcı tavrı, Advaita-Vedanta felsefesi ile Hinduizm dinini bilincin en yüksek biçimleri olarak kabul eden hem bireysel, hem de felsefi konuma bir yanıt niteliğindedir.

Radhakrishnan'ın bu bakış açısı, (kendisinin felsefe kavramı kadar) tartışmalıdır. Bu konuda R.A. McDermott şunları söyler: "Radhakrishnan'ın felsefi sistemi yalnızca Çin ve Japon kökenli önceki felsefi gelenekleri değil, aynı zamanda hem Hint, hem de Batı geleneğindeki idealist olmayan okulları da göz ardı eder."[28] Felsefe tarihi alanında kapsamlı çalışmalara örnek olarak Radhakrishnan'ın 1952 yılında ("karşılaştırmalı felsefe" çizgisinde) yayınladığı iki ciltlik **History of Philosophy Eastern and Western** (Doğu ve Batı Felsefesi Tarihi) adlı yapıtı verilebilir. Bu yapıtın amacı geçmişteki tüm önemli felsefi gelişimleri içine alan "bir felsefe tarihi" yazmaktır[29].

P.T. Raju, günümüz Hindistan'ında "karşılaştırmalı felsefe"nin savunulucuğunu yapan bir başka felsefecidir. Raju, felsefe tarihi alanında yapılan kıyaslar ya da felsefeler arasında ortak noktaların saptanmasıyla değil, tam tersine, felsefi düşüncenin koşullarını ve bu koşullara bağlı olarak gelişen çeşitli yönelimlerin araştırılmasıyla ilgilenir. 1960 yılında Raju ve Radhakrishnan tarafından yayınlanan **The Concept of Man** (İnsan Kavramı) adlı yapıtta, Yunan, Yahudi, Çin ve Hint düşünce sistemlerinde "insan" olgusunun nasıl anlaşıldığı ve Raju'nun düşüncelerinin doğrultusunda insan bireyselliğinin nasıl güvence altına alınabileceği araştırılmıştır. Raju, ulusal-kültürel yapıların sınırlarının yaşam içindeki organizasyonlarla ortadan kaldırılabileceği düşüncesinden yola çıkar. Kültürün bütünleştirilmesine yönelik böyle bir eğilim ise, bir bütüncül felsefi düşünce sorununu gündeme getirmektedir. Bir (ekonomik, siyasal vb.) eşitlik olarak değil de, daha çok her insanın kendi bireysellığini ortaya koyabilmesi için sağlanması gereken eşit koşullar olarak anlaşılması gereken bu bütünleştirme eğilimi, ancak "karşılaştırmalı felsefe" yoluyla geliştirilebilir. Böylelikle "karşılaştırmalı felsefe", uluslararası siyasetin, kültür alışverişinin ve dinsel hoşgörünün temellerini atabilir.

Hawaii'de "karşılaştırmalı felsefe" alanında araştırmalar yapan bir merkez bulunmaktadır. Bu merkez, 1939'dan bu yana düzenli olarak Batı ve Doğu'dan çağrılan felsefecilerle konferanslar düzenlemekte ve ayrıca 1951'den bu yana, "Philosophy East and West" adlı bir dergi yayınlamaktadır. Bu çalışmalara, ayrıca uluslararası düzeyde düzenlenen başka kongrelere, Hintli felsefeciler giderek daha çok ılgı göstererek katılmaktadırlar. Bu Hintli felsefecilerin başında son olarak Moskova'da düzenlenen konferansa katılan K.S. Murty gelir. Tüm bu etkinliklere Hintli felsefecilerin de katılımı, dünya çapındaki sorunların çözümüne ve hümanist bir dünya düzeninin kurulmasına yönelik barışçıl işbirliği olanaklarını geliştirmektedir. Hindistan'ın devlet bütünluğünün korunması ve pekiştirilmesinde felsefecilerin büyük katkısı olmuştur.

NOTLAR:

(1) Bakınız: H. Rüstau: "Die philosophische Anschauungen Jawaharlal Nehrus" ("Jawaharlal Nehru'nun Felsefi Görüşleri"), 1986, Sayı: 12; A.D. Litman: "Über die philosophischen Anschauungen M.K. Gandhis und ihre Entwicklung im heutigen Indien" ("M.K. Gandhi'nin Felsefi Görüşleri ve Günümüz Hindistan'ındaki Gelişmeler Üzerine"), 1969, Sayı: 6.

(2) Platon, **Devlet**, Yay. H.M. Gerlach ve G. Schenk, Leipzig 1978, s. 248.

(3) Bakınız: M. Robbe: "Authentizität-Bemühungen in Enwicklungsländern um Selbstversändnis, Selstbewusstsein, Orientierung und Solidarisierung" ("Haslık: Azgelişmiş Ülkelerde Kendi Konumunu Kavrama, Özgüven, Yon Belirleme ve Dayanışma Çabaları), **Felsefe Dergisi, sayı 87/2.**

(4) K.S. Murty: "Modern Indian Philsophy" ("Çağdaş Hint Felsefesi"), K.S. Murty/K.R. Rao: "Current Trends in Indian Philosophy" ("Hint Felsefesinin Bugünkü Eğilimleri"), Bombay 1972.

(5) Vedanta dokuz klasik Hint felsefe sisteminden biridir. Bu felsefe sistemine bağlı çeşitli okullar Upanişaden'i idealist açıdan yorumlar ve felsefenin amacı olarak bireyin kurtuluşunu görür Bu felsefenin ağırlık noktasını Brahman ile Atman, daha doğrusu bireysel ruh ile mutlak olan arasındaki ilişki sorunu oluşturur.

(6) Samkara (yaklaşık olarak, 788-820), en etkili Vedanta okullarından biri olan Advaita-Vedanta'nın baş temsilcisidir. Felsefesinin ağırlık noktasını Brahman ile Atman arasındaki özdeşlik sorunu oluşturur.

(7) S. Radhakrishnan'J H Muirhead: "Contemporary Indian Philosophy" ("Çağdaş Hint Felsefesi"), Londra 1936; ikinci basımı (1952), Hindistan'daki çeşitli dinsel geleneklerden gelen felsefecilerin yazılarıyla genişletilmiştir.

(8) Bakınız R. Prasad: "Tradition, Freedom and Philosophical Creativity" ("Gelenek, Özgurlük ve Felsefi Yaratıcılık"), Pappu/Puligandla: "Indian Philosophy: Past and Future" ("Hint Felsefesi: Geçmişi ve Geleceği"), Delhi 1982.

(9) A.D Litman: "Einige Besonderheiten der Entwicklung der heutigen indischen Philosophie" ("Günümüz Hint Felsefesinin Gelişiminin Bazı Özellikleri"). "Politik und Ideologie im heutigen Indien" ("Günümüz Hındistan'ında Siyaset ve İdeoloji"), Berlin, 1976, s. 372.

(10) Nyaya ve Vaiseşika, klasik felsefe sistemleri içinde yer alırlar ve birbirleriyle kaynaşmışlardır. Savundukları bilgi kuramı, mantık sistemi ve akılcı nitelikleriyle günümüz felsefesi için büyük önem taşırlar. Aynı zamanda Budizm ve Jainizmin felsefi sistemlerinde de akılcı nitelikler aranabilir.

(11) D. Chattopadhyayas: "Indische Philosophie" ("Hint Felsefesi"). Berlin, 1975. Chattopadhyayas'ın bu çalışması, W. Ruben, N. Rüstau ve R. Waligora tarafından olumlu yönde eleştirilmiştir; 1983, Sayı 3.

(12) Bakınız K.S. Murty: "Philosophy in India. Tradition, Teaching and Research" ("Hindistan'da Felsefe. Gelenek, Eğitim ve Araştırma"), Yeni Delhi, 1985, s. 99.

(13) Bakınız H. Rüstau: "58 s. Tagung des Indischen Philosophischen Kongresses" ("58. Hint Felsefe Kongresi"), 1984, Sayı 12.

(14) S. Radhakrishnan: "Indian Philosophy" ("Hint Felsefesi"), Londra 1958, s. 24.

(15) Bakınız R. Prasad: "Tradition, Freedom and Philosophical Creativity" ("Gelenek, Özgürlük ve Felsefi Yaratıcılık"), s. 299.

(16) Bakınız B.K. Matilal: "Indian Philosophy: Is thera a Problem Today?" ("Günümüz Hint Felsefesi Sorunu"). Pappu/R. Puligandla: "Indian Philosophy" ("Hint Felsefesi"), s. 258.

(17) N.S.S. Raman: "The Future of Indian Philosophy" ("Hint Felsefesinin Geleceği"), s. 374.

(18) Bakınız J.N. Mohanty: "Indian Philosophy between Tradition and Modernity" ("Çağdaşlık ve Gelenek Arasında Hint Felsefesi"), s. 244.

(19) Bakınız K.S. Murty: "Philosophy in India" ("Hindistan'da Felsefe"), s. 172.

(20) Bakınız K.S. Murty: "Modern Indian Philosophy" ("Çağdaş Hint Felsefesi"); K.S Murty' "Philosophy in India" ("Hindistan'da Felsefe), s. 172.

(21) Bakınız K.S. Murty: "Philosophy in India" ("Hindistan'da Felsefe"), s. 199.

(22) Bakınız S. Chennakesavan: "In Search of Indian Philosophy" ("Hint Felsefesini Araştırma"), Pappu/R. Puligandla: "Indian Philosophy" ("Hint Felsefesi"), s. 172.

(23) Bakınız P. Bowes: "What is Indian about Indian Philosophy?" ("Hint Felsefesinde Hint Özellikler"), Pappu/R. Puligandla: "Indian Philosophy" ("Hint Felsefesi"), s. 8.

(24) Bakınız S. Chakravarti: "Scientific Humanism" ("Bilimsel Hümanizm"), K.S. Murty/K.R. Rao' "Current Ternds in Indian Philosopy" ("Hint Felsefesinin Bugünkü Eğilimleri"), s 68.

(25) Bakınız G. Mishra' "Metaphyscial Models and Conflicting Cultural Patterns" ("Metafizik Modeller ve Çelişkili Kültürel Örnekler"). N.K. Devaraja: "Indian Philosophy Today" ("Günümüz Hindistan Felsefesi"). Delhi 1975, s. 167.

(26) Bakınız K.S. Murty: "Modern Indian Philosophy" ("Çağdaş Hint Felsefesi").

(27) Bu bağlamda "karşılaştırmalı felsefe" kavramından, çeşitli felsefi gelenekleri yapılan çevirilerle tanıtmak, bunları birbirleriyle kıyaslamak ve bir ortak dünya felsefesi oluşturmak için, yabancı felsefi geleneğin bazı niteliklerini kendi felsefe geleneğimize almak yolunda bir takım çabaların anlaşılması gerekmektedir.

(28) R.A. McDermott: "Radhakrishnan's Contribution to Comparative Philosophy" ("Radhaknishnan'ın Karşılaştırmalı Felsefeye Katkısı"). **International Philosophical Quarterly** New York 1970, s. 10.

(29) Upadhyaya, B. Russell'ın yalnızca Avrupa felsefesini konu alan **History of Western Philosophy (Batı Felsefesi Tarihi)** adlı yapıtını, ne yazık ki, nadir konularda doğru belirlemelerde bulunan bir yapıt olarak nitelendirmiştir. (Bakınız K.N. Upadhyaya: "Some Reflections on the Indian View of Philosophy" ("Hint Felsefe Görüşü Üzerine Birkaç Düşünce"). Pappu/R. Puligandla: "Indian Philosophy" ("Hint Felsefesi"), s. 137.
(Dr. phil. Humboldt Üniversitesi Asya Bilimleri Bölümü, 1040 Berlin, Hermann-Matern-Starsse 54).

(30) Bakınız P.T. Raju: "Spirit Being and Self. Studies in Indian and Western Philosophy" ("Tinsel Varlık ve Benlik. Hint ve Batı Felsefelerinde Araştırmalar"), Yeni Delhi/Madras, 1982, s. 47-49.

TÜSTAV

İRAN İSLÂM CUMHURİYETİ

Rıza DEVARİ
Türkçesi: Ergin KOPARAN

TARİHSEL GEÇMİŞ

Felsefe İran'da bın yıldan fazla zamandır öğretilmiş, felsefe araştırması da aynı dönem boyunca ona eşlik etmiştir. Felsefe metinleri çoğunlukla Arapça yazılmış, ancak bazen de İbn-i Sina'nın bir kitabında ve Sohravardi, Nasır Hüsrev, Ayn el-Kuzat Hamadani ve İmam Fakr Razi'nin kimi yazılarında olduğu gibi, kimi zaman Farsça da yazılmıştır. Öte yandan, öğretim, genellikle Farsça olmuştur. Genel uygulama, metnin Arapça okunması ve daha sonra Farsça açıklanıp yorumlanması biçimindeydi.

Modern Avrupa felsefesinin İran'a girişi yüz elli yıl kadar önce Descartes'ın Metot Üzerine Dersler'inin İran'daki tam yetkili Fransız vekili Gobineau'nun tavsiyesi üzerine çevrilmesiyle başlar. Bununla birlikte, İran'daki modernist eğilimler içinde felsefeye bir ilgi duyulmuyordu ve bu yönde araştırma yapmak için ciddi bir çaba yoktu. Altmış yıl önce Tahran Öğretmen Koleji kurulduğunda, ders programına hem İslâm, hem de Batı felsefesi alındı, yabancı bir Fransız edebiyatı profesörü metodoloji öğretti. Platon ve Sokrates üzerine dersler verildi. Bu sırada, Farsça kısa bir Avrupa Felsefesi tarihi de yazıldı. 1934 yılında (Hicri 1313) Tahran Üniversitesi kuruldu ve Edebiyat Fakültesi kapsamına felsefe tarihi, genel felsefe ve metodoloji konularında dersler verilen bir Felsefe ve Eğitim Bölümü ku-

ruldu. 1970'lere gelindiğinde felsefe, Tahran, Melli ve Tebriz Üniversitelerinde lisans düzeyinde, Tahran Üniversitesi'nde de lisansüstü düzeyinde okutulmaktaydı. Tahran Üniversitesi'nde felsefe yalnızca Edebiyat Fakültesi'nde değil, İlâhiyat ve İslâm Kültürü Fakültesi'nde de okutuluyordu. İlk fakültede ağırlık Avrupa felsefesine verilirken, ikincisinde, İslâm felsefesi ağırlıklı olarak okutulmaktaydı. İslâm felsefesi öğretmenleri, dini okul mezunlarıyken, Avrupa felsefesi ve felsefe tarihi öğretmenleri genellikle Avrupa ve Amerika'da öğrenim görmüşlerdi.

Böylece İran'da felsefe öğrenimi iki biçimdeydi: din okullarında hukuk, hadis, kelâm, tıp ve astronomi yanında okutulan İslâm felsefesi ve üniversitelerde okutulan İslâm felsefesi ile modern Avrupa felsefesi.

FELSEFE ARAŞTIRMALARI VE ÖĞRETİMİNDE GÜNÜMÜZDEKİ DURUM

Geçtiğimiz yuzyıllarda İran'da İslâm felsefesi öğretiminde Molla Sadra'nın düşuncelerine özel bir önem verilmiştir. Bununla birlikte, son yüzyıl içinde görüşlerine karşı çıkılmıştır. Bugün denilebilir ki, Molla Sadra'nın görüşleri okutuluyorsa da, din okullarındaki çok az felsefe öğretmeni kendini Molla Sadra okulundan kabul etmektedir.

Son onyılların en dikkate değer öğretmeni, Kum'da ders veren ve birçok âlim yetiştiren rahmetli Allamah Muhammed Huseyin Tabatabayi'dır. Öğrencilerinden birisi, hem Kum'da, hem de Tahran Üniversitesi ve Tahran Din Okulu'nda dersler veren ve hocası gibi Avrupa felsefesi ve felsefe tarihine vakıf olan rahmetli Mutahhari'dir. Diğer öğrenciler, İmam Humeyni ile diğer hocalardan ders almışlardır.

Üniversitelerde, Avrupa felsefesi öğretmenleri Fransız pozıtivizmi ile ilgileniyorlardı. Sırasıyla, ampirisizm, mantıksal pozitivizm ve Marxçılık etkiliydi. Fenomenoloji de Heidegger'in yapıtları aracılığıyla dolaylı olarak kendini gösteriyordu. Varoluşçuluk, okuyucu kitlesi üzerinde etkili olduysa da, üniversitede bir rol oynayamadı. A.B.D. ve İngiltere'de öğrenim gören

öğretmenler, bilim felsefesi ve metodoloji sorunlarına özel ilgi gösterdiler.

Kimi felsefe öğretmenleri, İslâm ve modern Avrupa felsefeleri arasındaki benzerlik ve karşıtlıkları ele aldılar. Bu konu aslında Tahran Üniversitesi'nde lisans sonrası felsefe derslerinin bir bölümüdür. Bu karşılaştırma sonucunda, dine karşı olan felsefe düşüncelerinin reddedilmesi konusu ortaya çıktı ve yaklaşık kırk yıl önce önemli bir tartışma konusu oldu. Bu yolla, maddecilik, pozitivizm, natüralizm ve bir ölçüde sinkretizm kabul edilemez olarak görüldüler.

İslâm devrimi bağlamında, felsefe sorunları, İran'la Batı arasındaki ilişkilerin ve Batı modernitesinin ortaya çıkardığı genel tarihî ve külturel geçmiş, Batı iktidarının gücü ve İran'ı yabancı baskısından kurtarma yolları olarak kabul edildi.

Kültürel devrimin gereği olarak üniversitelerin kapalı olduğu dönemde, bazen aralarında İslâm Devrimi Muhafızları Kültür Merkezi'nin de bulunduğu kültür merkezlerinde felsefe dersleri yapıldı. Tabii, bu dersler resmi değildi ve katılım öğrenciler için zorunlu değildi. Öğrenciler derslere yalnızca kişisel ilgiyle katıldılar. Öğretmenler, görevli ya da meslekten olmayıp, aralarında yalnızca kısa bir süre felsefe çalışmış gençler vardı. Kendilerini adadıkları ve ilgili oldukları için görüşlerini diğerlerine anlatabiliyorlardı.

MESLEKİ VE TEKNİK SORUNLAR

Her ne kadar İbn-ı Sina, Hacı Nasır el-Din Tusi ve Sadr el-Din Daştaki gibi kimi felsefeciler İran'da büyük resmi ve siyasal güç kazandılarsa da, aslında Abu Nasr Farabi gibi, onlar da İslâm okullarında sıradan öğretmenlerdi. İlke olarak, İslâm din okullarında öğretmenlik yapana ücret ödenmez. Bu okullardaki öğretmenlerin resmi bir unvanları yoktur. Tabii, okuldaki her öğrenci ders anlatma, araştırma yapma ya da din yasalarını ve din ve hukuk sorunlarını yorumlama izni alabilir. Fakat bir sınıf oluşturmanın resmi bir koşulu yoktur. Bir kimse, felsefi bir metni anlatmaya yeterli görüldüğünde, öğrenci de varsa, sınıf açabilir; öğretmen ahlaki ve mesleki yeterliliğini kaybetmiş kabul edilince de, sınıfı kapatır.

Diğer yandan, üniversitedeki felsefe profesörlerinin genellikle bir doktora derecesi vardır. Şu anda Kültür Devrimi Konseyi tarafından değiştirilmekte olan eski üniversite yönetmeliğine göre, felsefe profesörlerinin de diğer üniversite öğretmenleri gibi unvanları vardır: okutman, asistan, doçent ve profesör. Bir okutmanın en az Yuksek Lisans, asistanınsa doktora derecesi olmalıdır. Eğer bir asistan gerekli koşullarda dört yılını tamamlarsa doçent olabilir. Doçent bu unvanda en az beş yıl kalacaktır.

Son zamanlarda, Kultür Devrimi Konseyi'nin nezareti altında, felsefe de içinde olmak üzere, değişik disiplınleri içeren bir üniversite öğretmeni eğitim kursu açılmıştır Felsefe lısans diplomasına sahip olanlar, bazı koşullarla öğretmen yetiştirme kursuna katılabileceklerdir. İki yıl eğıtimden sonra da felsefe öğretiminde çalıştırılacaklardır.

Genelde üniversitelerde felsefe alanında çok öğrenci uzmanlaşmamaktadır. Lisans derecesiyle mezun olanlar Eğitim Bakanlığı tarafından liselerde öğretmen olarak çalıştırılmaktadır. Yüksek Lisans ve doktoraya devam edenlerse üniversitelerde çalıştırılmaktadır.

Geçmişte varolan ve gelecekte de karşımıza çıkacak bir sorun, dil ve çeviri sorunudur. Felsefe metinlerini yazan ya da çevirenler bazen kendı terminolojisini ve felsefe dılini oluşturmakta, ancak çok dikkatli değilse, bu, karışıklıklara yol açmaktadır. Diğer taraftan, bir Avrupa metnının çevirmeni İslâm felsefesinin geliştirdiği dili kullanınca, terimler birbirleriyle tam anlamıyla eşanlamlı olmadığı için, anlam karışıklıkları ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, yeterli çeviri için, her iki felsefe geleneğini iyi bılmek, hassaslık ve dikkatli düşünce gereklidir. Aynı nedenlerle, felsefe metni yazmak da görüldüğü kadar kolay değildir. Son zamanlarda uygun metinler yazma çabaları olmuştur. Sonuçları ileride alınabilecektir.

İRAN İSLÂM CUMHURİYETİ'NDE FELSEFE ÖĞRETİMİ VE ARAŞTIRMASININ GELECEĞİ

Günümüzde, devrimci İran'dá felsefe dünyanın hiçbir ülkesıyle kıyaslanamayacak bir durumdadır. Ülkemizde felsefe ürünleri yalnızca uzmanlar ve seçkinler tartışsın diye üniver-

site içine kısıtlanmış değildir. Bu, tartışmaların sokaklarda yapıldığı anlamında değil, halkın özellikle gençlerin ilgisine sunulduğu anlamındadır.

Felsefe profesörlerinin şu andaki sayısının bu talepleri karşılayamadığı açıktır. Şu ana kadar açılan gayrı resmi sınıflarda, kimi üniversite profesörleri ders vermişlerdir ve vermeye devam ediyorlar. Fakat, bu aşamada, felsefe iletişiminin temel ortamı, kaçınılmaz olarak, yayınlanmış kitaplar oluyor. Bugün, felsefe kitapları büyük sayıda basılmaktadır. Geçmişte bir kitap 2000 adet basıldığında kıtapçıda yıllarca beklerdi. Şimdi 50.000 ya da 100.000 basılan bir kitap birkaç ayda satılmaktadır.

Kültür Devrimi Konseyi, tüm ülkenin felsefi gereksinimlerinin uygun biçimde yer alacağı bir felsefe merkezi kurmaktadır. İslâm devrimi dolayısıyle, soyut ve mantıksal sorunları, felsefe ve siyaset ılişkisini, tarih ve ahlakı ve ideolojilerin içeriğini tartışma isteği vardır. Din sıyasetinde genel olarak bilimlerin gerçekliği, sosyal bilimlerin ve insan bilimlerinin gerçekliği belirlenmeyi gerektirdiğinden, bilim felsefesi de çok tartışılmaktadır. Böylece, felsefe sorunları artık sınıflarla ve kitaplarla sınırlı değildir. Sınıflardan ve kitaplardan ortaya çıksalar da, ayrı olarak da ele alınmaktadırlar.

Felsefe sorunları, deneyim sonucu da doğrudan ortaya atılabilir. Örneğin, insan haklarının önemi yalnızca okuyarak, düşünerek ya da bilbilimsel analızle öğrenilmez. Biz bu gerçeği, ülkemiz işgal edildiğinde kentlerimize el konulup yağmalandığında, kadınlarımızın, kızlarımızın ırzlarına geçildiğinde, yurttaşlara işkence edildiğinde ve kentler ve kasabalar harabeye çevrildiğinde öğrendik. Felsefe profesörlerinin tartışmaları, bu pratiğe yabancı kalamaz ve kalmamalıdır. Önlerine konulan sorunlar bu pratiklerin bağlamındadır. Felsefe profesörleri bu konular üzerine düşünmeli ve araştırılmalıdırlar. Felsefe konuları gençlerimiz arasında yalnızca soyut çıkarsamalar değildir. Başka bir deyişle, felsefeyi bir dinlenme aracı olarak kullanmıyorlar. Tam tersine, siyaset ve düşünce, felsefe ve din arasındaki ilişkileri; sosyalizm, demokrasi, milliyetçilik ve liberalizm gibi ideolojileri araştırmak gündemdeki konularıdır. Apaçıktır ki, bu olgular İran İslâm Cumhuriyeti'ndeki felsefe öğretimi ve araştırmasının geleceğini etkileyecektir.

Cumhuriyetin felsefe öğretiminin geleceği bir dizi yeni özelliği vadediyor.

(1) Üniversitelerde öğretilen felsefe ile din okullarında öğretilen İslâm felsefesi arasındaki ayrım ortadan kaldırılacaktır.

(2) Üniversitelerdeki felsefe öğretimi ve araştırmalarında daha fazla dikkat ve sebat gösterilecektir. Önemli felsefe metinlerinin çevrilmesi için çabalar gösterilmeye başlanmıştır.

(3) Genellikle sinkretizmin etkisinde olan üniversitelerdeki felsefe eserlerinin derlenmesi artık değişik bir biçim alacaktır

(4) İranlılar 1.000 yıllık felsefelerini bir kez daha gözden geçirecekler ve aynı zamanda diğer felsefeleri de öğreneceklerdir. Bununla birlikte, bu çalışmaların sonuçları için şimdiden bir şey söyleyemeyiz.

TÜSTAV

Afrika'da Felsefe

SÖMÜRGE ÖNCESİ AFRİKA'DA FELSEFE

J. Olu SODIPO*

"Öğretim"i oluşturan nedir?

Birçok kişinin "öğretim" teriminden, modern ve çağdaş dönemin biçimsel, kurumlaşmış öğrenimini anlayacağını gözönüne alıp, hoşgörünüze sığınarak, bu bölümün başlığının "Sömürge Öncesi Zamanlarda Afrika'da Felsefenin Durumu ve Koşulu" gibi anlaşılmasını yeniden vurgulayarak, "öğretim" teriminin teknik yönü üzerinde fazla durmayacağım. "Öğretim" teriminin kullanılışının yerinde olup olmadığı, o dönemlerde felsefenin durumuna ve koşuluna bağlı olacaktır.

Felsefenin Doğası

Benim sorunum yalnızca "öğretim" terimiyle sınırlı değildir. Oldukça yakın zamanlarda kimi yazarların Afrika'daki felsefe konusunda söylediklerine bir kulak verin. Bir yanda **Ethiopia Unbound** başlıklı kitabında İ.E.G. Cesely Hayford, Afrika'dan, "Dünya sistemlerinin ve felsefelerinin beşiği, dinlerin sütannesi" diye sözetmekte[1]; öte yanda, "Bir Afrika Felsefesine Sahip miyiz?"[2] başlıklı bir raporda Henri Maurier şunları yazmakta-

---

* Inter-Afrika Felsefe Konseyi Başkanı, Nijerya İte Üniversitesi Felsefe Bölümü eski başkanı. "Afrika Felsefe Dergisi" editörü.

dır: "Yanıt kesinlikle şöyle olmalıdır: Hayır! Henüz değil. Kuşkusuz öncülerimiz var: **Bantu Philosophy** (Bantu Felsefesi) ile P. Tempeis; **The Bantu-Rwandaise Philosophy of Being*** ile A. Kagame; **An African Vision of Christianity**** ile Vincent Mulago. Kalıcı pekçok makale ve tez vardır. Belli kültürlerin kavranılabilen evrenine nüfuz etmeye çalışan yeni kimi incelemeler de bulunmaktadır: Dominique Zahan, **La viande et la graine, mythologie dogon** [Et ve Tohum, Dogon Mitolojisi], Paris Présence Africaine, 1969; R. Jaulin, **La Mort de Sara** [Sara Arasındaki Ölüm], Paris, Plon, 1967; B. Holas, **L'image du monde bété** [Dünyaya İlişkin Bete İmgesi], Paris, Presses Üniversitaires de France, 1968. **Notes on African Religions***** Parlak, olası yaklaşım yollarını genişletmektedir. Ancak bütün bu incelemelere karşın, teslim etmeliyiz ki, gerçekte hâlâ bir Afrika felsefesine ulaşmış, hatta bir Afrika felsefesine yönelik gerekli ilk adımları atmış bile değiliz. Asıl iş henüz gerçekleştirilmiş değildir. Niçin? Çünkü, önce bir felsefe ve sonra da, bir Afrika felsefesi için gereken koşullar henuz sağlanamamıştır. Tıpkı matematik ve fizik bilimleri gibi, felsefe de, evrensel olarak onanmış kurallar bütünüyle ayrılmış olan bir disiplindir."

Felsefe ve Kültürle İlişkisi

Burada karşı karşıya bulunduğumuz soru şudur: Felsefe "Tıpkı matematik ve fizik bilimleri gibi, evrensel olarak onanmış kurallar bütünüyle ayrılmış olan bir disiplin" midir? "Afrika Felsefesinde Kuram ve Uygulama· Kurgusal Felsefenin Sefaleti" başlıklı önemli bir makalede Olabiyi Yai, kendi yöresel etnosantrik kültürel felsefe geleneklerini evrensel ilkeler düzeyine, felsefenin ne olup ne olmadığının sarsılmaz ölçütü düzeyine çıkaran düşünürlerin maskeleri üzerinde duruyor. Afrika felsefesinin var olup olmadığı sorusu, diyor Yai, "Yalnız görünüşte masum olan bir sorudur... Açıkçası, Avrupa felsefesinin felsefe için biricik örnek oluşturduğu varsayılırsa ve varsayılan Afrika felsefesinin de, nitelik bakımından bu örneği doğrulaması gerektiğinde ayak direnirse, sorunun yanıtı zaten bi-

---

* [Oluşa İlişkin Bantu-Rwandaise Felsefesi]
** [Hıristiyanlığın Afrikalı Gözüyle Görünüşü]
*** [Afrika Dinleri Üzerine Notlar]

liniyor demektir. O zaman açıktır ki, bu soru öyle pek masum biçimde konulmuş değildir ve yanıtı da nesnel olamaz. Felsefenin gerekli bir betimlemesine dayanarak Afrika felsefesinin var olup olmadığı tıpkı başka herhangi bir disiplini sorgular biçimde sorulacak olursa, Montesquieu'nun tiplerinden birinin sorduğu "Ama insan nasıl bir Acem olabilir ki?" sorusu, bu küstah soru bıkıp usanmadan yineleniyor demektir."[3]

Yai'nin bu rapordaki en önemli görüşü, bence felsefenin kesin, hatta temel olarak bir kültür fenomeni olduğu ve onu, kültürel çevresinden soyutlanmış bağımsız biçimde gösterme çabasının sonuçsuz, boş bir çaba, kötü, kurgusal bir girişim olduğudur. "Bizim saf felsefecilerimiz ise tartışmaları, toplumsal-tarihsel değerlendirmeleri, sanki felsefe (felsecefilerimizi de üretmiş olan) bu toplumların üstünde duran bir varlıkmış gibi, birer soyutlamaya indirgemektedir."

"Saf" felsefecilerin yaptığı
Vulger felsefeye karşı felsefeyi
Kozmogoriye karşı felsefeyi
İdeolojiye karşı bilimi

Homo mythicus'a karşı homo philosophicus'u çıkarma türünden basit Manichae ikilemelerine ilişkin Yai'nin oldukça eleştirel başvurusuna karşın, "felsefe" sözcüğünün genelde iki anlamda kullanılması durumunun geçerliliğini onun da benimseyeceğine inanıyorum. Birincisi bir kültür içinde bireyin, toplumun öbür üyeleriyle ortaklaşa sahip olduğu inanç ve duyguların genel bütünluğü olarak. Bu anlamda, bir kültürün genel düşünsel niteliği özgül düşünce tarzı, dünyaya bakış açısı, sorgulanmamış varsayımları onun felsefesini oluşturur. Bu varsayımlar, inançlar ve duygular her zaman bilinç düzeyine yükselmez ve açık bir biçimde formüle edilemeyebilir, ama bunlar yine de, bir kültür içinde önemli etki yaparlar. Çünkü bu toplumun üyelerinin fikirlerini iletme ve değiş tokuş etmesine, neyin iyi neyin kötü, neyin doğru, neyin yanlış olduğu konusunda bir ölçüde anlaşma ve ortak beklentiler içinde yaşamasına olanak verirler. İkincisi, bu kültürün kimi üyeleri, zaman zaman, dünya görüşüne sistemli bir anlatım biçimi kazandırmaya ya da bunun kimi yanlarını çözümlemeye ve uyarlamaya

çabalarlar. Bile bile yapılan çözümleme, eleştiri yahut uyarlama çabasına da felsefe denir ve bu etkinlikle uğraşan kişiler felsefeci diye nitelenirler.

Sömürge öncesi zamanlarda Afrika'da felsefenin durumu ve koşullarına göz atıldığında şu canalıcı soru ile karşılaşırız: Sözlü bir kültürü incelerken, düşünme ve eleştiri belirtisini aynı yazılı bir kültürde yaptığımız gibi tam aynı biçimde mi arayacağız? Maurier gibi insanlar için, yanıt kuşkusuz açık, tartışmasız bir "evet"tir. Felsefi sorunlar ve temalarla ilgili yazının yanı sıra, felsefi duşünme ve eleştirinin hangi belirtisini aramak mantıklı olabılır? Afrika açısından kuşkusuz, Tempels'in **Bantu Philosophy**'si, Kagame'nin **The Bantu Rwandaise Philosophy of Being**'i var, ama bunlar yalnızca "oncüler"dir. Benim tutumum şudur ki, felsefe diye nitelenmesi gereken herhangi bir şey için, insan yaşamının önemli yanlarıyla ilgili, büyük düşünme ve eleştiri öğeleri istemek doğru ve yerindedir. Bir kültürde yazının olmayışını, a priori, bu kültürde düşünm eve eleştirinin olmadığı ve sonuç olarak, bu kültürde felsefenin olmadığı gibi görmek yerinde olmaz. Yai'nin söylediği gıbi, "Afrika'nın sözlu geleneği ile ilgili metinleri kozmogoniler, mithoslar, atasözleri deyişler, vb. diye niteleyip, bir çözümleme aracı olarak kullandığımız dillere sahip olan Avrupa kültürleri içinde varolmaları nedeniyle, oturmamış tarz ve kategorilere sokarak, tarzları karmakarışık etmediğimizden emin miyiz? Çözümlenen metinlerin hakıkı doğasını görmeye olanak veren kendi lisanımızda bir dıl-otęsinın olmayışıyla, itiraf edilmeyen evrimcılik olduğu halde kötü biçimde gizlenmiş, genellikle hoşgörüsüz bir çeviri-yorumlama-indırgeme'yi dayatmıyor muyuz? Afrika'nın sözlü geleneğiyle ilgıli metinlerin felsefeden çok şiir sanatına yakın olduğunu söylemek, şiir sanatının ve felsefenin doğa gereği çatışıklı olduğunu ima etmek ve o nedenle de, herhangi bir felsefi düşüncenin şiirsel biçimde anlatımını bulabileceğini dışlamaktır; daha da kötüsü, Siyahların coşkusu, Helenlerin ise mantığı olduğuna ilişkin Senghorcu varsayımı el altından yeniden canlandırmaktır."[4] Her şey bir yana, "şiirin tarihten daha felsefi olabileceği"ni Aristoteles söylemiyor muydu?

Bu ilk ama, benim amacım açısından temel olan gözlemlerden sonra, sömürge öncesi zamanlarda Afrika'da gerçek fel-

sefenin doğasını ve durumunu özetlemeye geçeceğim. Ancak, benim konum Afrika Birliği Örgütü'nce belirlenen Afrika'nın bütününü kapsamaktadır ve ben, Afrika'da a) yazılı felsefe geleneği b) sözlü felsefe geleneğinden söz ediyorum. Afrika'dakı yazılı felsefe geleneği, görevimin daha kolay kısmını oluşturmaktadır.

Afrika'da Yazılı Felsefe Gelenekleri

Hıristiyanlık dönemini önceleyen son birkaç yüzyıl ile Hıristiyanlık döneminin ilk birkaç yüzyılı sırasında Kuzey Afrika'da, Terence (yaklaşık İ.Ö. 195-159), Apuleius (yaklaşık İ.S. 123), Tertullian (yaklaşık, İ.S. 160), Cyprian (yaklaşık, İ.S. 200-58), İskenderiyeli Clement (yaklaşık, İ.S. 150-213), Origen (yaklaşık, İ.S. 185-254) ve Aziz Augistunus (İ.S. 354-430)'da içinde, ünlü Afrikalı filozofların yaşadığını çoğumuzun bıldiğini sanıyorum. Bu yüzyıllarda Mısır'da İskenderiye, bütün Kuzey Afrika'daki filozof ve teologların destek gördüğü güçlenen bir düşün merkeziydi. Bu filozofların çoğu, ağırlıklı biçimde, felsefedeki Hıristiyan temalarıyla ilgileniyorlardı ve Yunan felsefesinin kalıtı ve geleneğinin, özellikle Platonculuk, Aristotelescilik ve Yeni-Platonculuğun güçlü etkisi altındaydılar. Bu filozoflardan kimilerinin de, özellikle Aziz Augistinus'un Avrupa Hıristiyanlık döneminin ortaçağları boyunca Batı Avrupa'da çok büyük bir etkisi vardı.

Kuzey Afrika'da, yazılı Arap ve İslam felsefi düşüncesinin de uzun bir geleneği vardır. İbn-i Haldun (İ S. 1332-1406) parlak bir yıldızdı, ama birçok önemli konuda o, aynı zamanda, uzun bir İslam felsefesi ve politik düşünce geleneğinin de bir ürünüydü. Gellner'in sözleriyle, "Sanayi öncesi bir toplumda hazırlanmış en derin toplumsal felsefelerden biri İbn-i Haldun' unkiydi. Özünde (bu felsefe) şuna gelip dayanıyordu: Uygarlığın meziyetleri ile toplumsal meziyet arasında trajik bir antitez vardır... Birincisi yalnızca kentlerde yeşerdi, ikincisi ise yalnızca aşiretlerde. Aşiretler kentleri ele geçirebilir, yeni hanedanlıklar kurabilir, kente uygarlık ruhunu getirebilir ve uygarlığı kendilerine kazandırabilirlerdi, ama birliktelik ruhu ile kentlilik ruhu arasındaki içkin kararsız denge, süreç içinde yeniden alaşağı olacak ve bu bitip tükenmeyen, devresel süreç

yinelenip duracaktı. İbn-i Haldun bu modeli genelleştirirken hatalıydı; ama geniş bir toplumlar yelpazesi açısından, derin ölçüde doğruydu."[5]

O nedenle, 1734 Nisan'ında, Wittenburg Üniversitesi'nde, Ganalı filozof Anthony Wiliam Amo kendi felsefi tezini savunduğunda Üniversite Rektörü'nün onu, ülkesinin, Gana'nın ve Afrika ırkının gururu olarak selamlaması şaşırtıcı değildir. Selamlama söylevi şöyle devam ediyordu: "Afrika büyük bir kıtadır ve felsefe ile tüm beşeri bilimlerde seçkin evlatlar, zamanın en büyük felsefi kafalarından kimilerine sahip olduğunu ortaya koyan kişiler üretmiştir."

Başka uzmanlar, Afrika'da yazılı felsefenin bu yönleri, özellikle, Doğu Afrika'daki Etiyopya yazılı felsefesinin uzun geleneği konusunda daha çok şey söyleyeceklerdir. Asıl önemli konuma geçmeden önce, kültürlerin ticaret, piyasa ve din, vb. ile ilişki kurdukları zaman olduğu gibi, Gana, Mali ve Songhay gibi eski ve büyük Afrika uygarlıklarının Kuzey Afrika'nın yazılı Arap ve İslam kültürlerinin etkisinde kaldığını ve bu uygarlıkların hem yazılı, hem de sözlü felsefe gelenekleri içerdiğini gösteren belirtiler bulunduğunu söylemek isterim.

Afrika'da Sözlü Felsefe Gelenekleri

Ana tezime dönmek için önce şu soruyu sormalıyız: Sözlü felsefe nasıl olanaklıdır? Felsefe bireysel, eleştirel, düşünceseldir, vb. Üzerinde düşünülen fikirler yazılmalıdır ki, başkaları bunları çözümleyebilsin ve eleştirebilsin. Buna benzer varsayımlara dayanarak, sömurge öncesi sözlü Afrika kültürleri dönemlerinde, bu kültürler anılan konularda herhangi bir yazına sahip olmadığından, Afrika tarihinden, Afrika yazınından, hatta Afrika dininden söz etmenin saçma olduğuna inanılan dönemler vardı. Ama zamanla, bir dizi Afrikalı düşünürün ve Afrikalı olmayan, ancak Afrika'ya sempati besleyen kimi düşünürlerin ısrarı ve öngörüsüyle, örneğin tarihin, geçmişteki önemli insani etkinliklerin kaydedilmesi olarak, seçmeci, öznel ve imgesel bir düşünsel çaba olduğu ve bu kaydı yazıya dökmenin, bu önemin seçilmesi ve değerlendirilmesinin yalnızca bir yolu olduğu ortaya çıktı. Çünkü, bu önemin seçilmesi ve değerlendirilmesi, sözlü aktarım yoluyla da aynı ölçüde iyi ya da

kötü yapılabilirdi. Aynı şey, nesir, nazım vb. biçimindeki kompozisyon sanatı olarak yazın için de geçerlidir. Artık, "Afrika tarihi" ve "Afrika yazını" terimleri yalnızca, Afrikalılar tarafından yazılmış olan ve Afrika'nın tarihsel yahut estetik ve şiirsel deneyimini yansıtan tarihsel ya da yazınsal çalışmaları değil, öyküler, masallar, mithoslar, vb. biçiminde aktarılan ve çeşitli yollarla, Afrika tarih felsefesini, onun yaratıcı duyarlığını ve estetiğini yansıtan yazılmamış rivayetleri de dile getirmektedir.

Daha önce işaret edildiği gibi, felsefe denilmeye layık olması için bir fikrin ya da tutumun düşüncesel ve eleştirel olması gerektiği doğru olsa bile, bundan, yazılı olarak dile getirilmeyen herhangi bir fikrin ya da tutumun **ipso facto** felsefi olmadığı anlamı çıkmaz. Düşünme, çözümleme ve eleştiriye prim veren felsefe görüşünün felsefeye ilişkin yalnızca tek bir görüş olduğunu söylemek pek gerekmiyor. Sözgelimi, Karl Jaspers'e göre, "insan felsefe yapmadan edemez" ve bir halkın kendi kültürü içinde felsefeye sahip olmadığını söylemek de onların insanlığını yadsımak olacaktır Felsefe için eleştiri ve düşünmenin özünü kabul edelim. Şimdi, Nijerya Yoruba geleneksel kültürü örneğiyle, sözlü felsefe gerçekliğine ilişkin tezimi somutlayacağım.

Yoruba Dünya Görüşü

Yoruba dünya görüşünün kilit yönleri **Olorun** ya da **Olodumare**'dir, "önerilen herhangi bır şeyi nihai olarak kutsayan, herhangi bır ibadeti ,herhangi bir işin hayrını kabul eden Yüce Takdirci"dir. (Profesör E. Bolaji Idowu, **Olodumare: God in Yoruba Belief/***, Londra Longman, 1966, s. 52). **Olorun**, dünyadaki tüm görünen süreçlerin nihai nedenidir, ama daha küçük tanrıların eylem ve planları da ikincil önem taşıyan nedenler oluştururlar. İnsani varlıklar, bu daha küçük ilahların görülen süreçler üzerinde yaptığı önemli etki nedeniyle, onlara kurbanlar sunarak ve tapınarak özel himayesini isterler. Kurban sunma ve tapınma karşılığında bu ilahlar, kendi özel güçlerini ve koruyucu yeteneklerini insanlara bahşederler.

---

* Yoruba İnancındaki Tanrı

Bir ibadetçi için, hangi tanrıya kurban sunacağını ve sunacağı kurbanın türünü bilmek önemlidir. O nedenle bu bölgelerde kılavuz olarak, İfa rahipleri denilen bir insan sınıfının uzmanlığından yararlanılır. Kehanet tanrısı İfa ya da Orinmila'dır. Bir başka tanrı Esu, gök ile yer arasındaki özel ilişkiler görevlisidir, ilahların ve insanların tutumu konusunda Olodumare'ye düzenli raporlar veren genel müfettiştir, genelde ibadetin ve özellikle de kurbanların uygunluğu üzerinde denetleme ve raporlar hazırlar (**Olodumare**, s. 80). Olorun'un kurbanlarının ona ulaştığını, ibadet edenlerin dualarının karşılık gördüğünü, gerekli kurbanları veremeyenlerin cezalandırıldığını denetlemek Esu'nun görevidir. Bu ilahlara ek olarak, evrende bulunan başka doğaüstü güçler —sihir, büyü, vb.— de vardır. Örneğin hareketli, her yerde hazır ve nazır olan Esu, kendi işlevlerinden çoğunu kendi sihirli güçleriyle yerine getirir. İnsani varlıklar da, düşmanlarına zarar vermek ya da onları amaçlarına ulaşmaktan alakoymak için sihirden yararlanabilirler.

Ne var ki, insan için önemli olan bir başka nedensel etken onun kendi **ori**'sidir (koruyucu ruhudur). **Ori**, insanın talihinin taşıyıcısıdır. Eğer bir insanın talihli olması yazılmışsa onun işleri genelde iyi gider (cadıların ya da öfkeli bir tanrının etkisi engellenir), ama onun **ori**'si talihsizse, o zaman onun işleri de genelde kötü gider. Bir Yoruba müzisyeni ve oyun yazarının, Hubert Ogunde'nin popülarize ettiği bir Yoruba şarkısının sözleriyle,

"Zenginliğe doğru gidip gitmediğiniz
tümüyle sizin koruyucu ruhunuza bağlı,
Birçok kadın ve çocuğunuzun olması da
tümüyle sizin koruyucu ruhunuza bağlı,
Bir ev yapmaya kalkışacaksanız
koruyucu ruhunuza danışın,
Saygın ve uzun bir ömür için
koruyucu ruhunuza dua edin,
Ey benim koruyucu ruhum bana talih ver,
yazgımı kötüleştirme,
Bana yol göster, bana rehberlik et."

Başka bir Yoruba felsefecisinin sözleriyle, "Bilgi mimarlığı Olodumare'de inşa ediliyordu, burada tanrının parmağı doğa fel-

sefesinin, teolojinin, politikanın, toplum kuramının, toprak yasasının, tıbbın, psikolojinin, doğumun ve gömülmenin, kısacası sistem içinde, bir parçanın bütünden çıkarılmasıyla bütün yapının felç olacağı kadar dar bir biçimde mantıksal açıdan bağlanmış olan her şeyin en ilkel öğelerinde anlatımını bulur."[6]

Ama sistemin bu su-sızdırmaz doğası, diyor Adesanya, yalnızca bir görüntüdür, çünkü o yalnızca iç eleştiriye izin vermemekle kalmaz, "dış etkilere de kapıyı açar."

Dünya Görüşünün Aktarılması

Yoruba arasında İfa bir kehanet sistemidir, ama Profesör Wande Abimbola'nın deyişiyle, aynı zamanda da bir bilgi yapısı ve akademik bir disiplindir. Bir İfa görevlisi ya da uzmanına **Babalawo** denir ve Yoruba, insani sorunlara en fazla yanıtın İfa'da bulunabileceğine inanır. O nedenle, **Babalawo** ne kadar fazla İfa ilahisi bilirse, bir müşterinin sorununa doğru yanıt getirmek için o ölçüde daha iyi donanmış olur.

Çoğu kâhinler, sanat ve zanaatlardakine benzer bir çıraklık sistemiyle yetiştirilir.

"Bir baba, genelde, oğluna İfa'yı başka bir kâhinden öğretmeyi yeğ tutar, böylece ona fazla hoşgörülü davranılmayacak, ama iyice öğrenmesi için yeterli disiplin verilecektir... Bunlar ister çıraklıktan yetişmiş, isterse babalarından öğrenmiş olsunlar, öğrenimleri beş, altı ya da yedi yaşlarında başlayabilir."[7]

Bütün bunlar "etnofelsefe" adı verilen ve birçok felsefecinin gerçek felsefe olarak görmediği kolektif düşünce yapısı türünü andırmaktadır. Ancak, son birkaç yılda Dr. Barry Hallen'in ve benim yaptığımız araştırmalar, bunun yalnızca bir görüntü olduğunu açığa çıkarmıştır: gerçek odur ki, İfa ilahilerinin anlamlarının Babalawo'ca yapılan yorumunda ve bunlardan çıkarılan derslerde bireysel ve yaratıcı yönler fazladır; bilgi ile inanç, duyum ile algı, erdem ile zekâ arasında belirgin ayrımlar yapılır ve kişisel sorumluluk, bilincin, bilinçliliğin ve kişisel kimliğin, vb. doğası üzerine ciddi sorular sorulur, yanıtlar getirilir.

Ayrıca, çoğu bireysel katkı ve kişisel karşılıklarda, birçok **Onisegun** ya da **Babalawo**'da insiyatif ya da yaratıcılık için

"atalarımız"a güvenme eğiliminin olduğunu da gözlemlemiş bulunuyoruz. Ama Pythagoras felsefesinin gerçekliğini ya da otantikliğini yadsımazsak (çünkü, bu okula bağlı olan düşünce ya da bilgi yapısına bir şeyler katan herkes genelde, bu katkıları "Ona" yani Pythagoras'a yapar), Yoruba düşünce sistemindeki bireysel ve eleştirel ögeyi onamamamız için bir neden yoktur, zira bireysel katkı yapanlar atalarına güvenmektedirler. "Bir düşünce kaynağı olarak nitelendirilmek istemiyorsak, bunu bize atalarımızın aktardığını söyleriz."[8] "Çok soru soran bir kişiyseniz, insanların size aktardıklarından bir fikir sahibi olursunuz." Afrikalı felsefeciler olarak bizim işimiz, atalarımız kadar çok soru sormaya devam etmek olacaktır, ama artık kimliklerimizi gizlemeden.

NOTLAR:

(1) B. Davidson, **The Africans** (Afrikalılar), s. 107 Harlow, Longman 1969' dan aktarılmıştır.
(2) H. Maurier "Bir Afrika Felsefesine Sahip miyiz?", R.A. Wright (yay), **African Philosophy: An Introduction** (Africa Felsefesi: Giriş) içinde, UPA, 1979.
(3) O. Yai, "Afrika Felsefesinde Kuram ve Uygulama: Kurgusal Felsefenin Sefaleti", **Second Order: An African Journal of Philosophy** (İkinci Buyruk: Afrika Felsefe Dergisi) c. 11, No. 2, 1977, s. 3.
(4) Agy., s. 8.
(5) E. Gellner, **Thought and Change** (Düşünce ve Değişim), s. 142, Londra, Weidengel Nicolson, 1964.
(6) A. Adesanya, "**Yoruba Metafizik Düşünü**", Odu, No. 5, s 40.
(7) W. Bascom, **Ipa Divination** (İfa Kehaneti), s. 84-85, Bloomington, Indiana University Press, 1969.
(8) B. Hallen ve J.O. Sodipo, "Yoruba Düşüncesinde Bilgi-İnanç Ayrımı üzerine araştırma notlarından.

TUSTAV

AFRİKA'DA FELSEFE ÖĞRETİMİ: SÖMÜRGECİ KALIT

A.J. SMET*

GİRİŞ

Sömürgeci dönemde felsefe öğretimi sorunu, Kuzey Afrika'da Siyah Afrika'dakiyle aynı değildi. Kuzey Afrika, ya dolaylı olarak (İslamiyet yoluyla) ya da doğrudan, İskenderiye ve Kartaca gibi büyük düşünsel merkezler yoluyla, Yunan geleneğine bağlı kalan felsefi gelenekleri kalıt almıştı.

Ama Siyah Afrika için durum ayrıydı; sömürgeciliğin sonuçlarından biri de ona, önceleri bütünüyle yabancı olan bir felsefi yaklaşımı dayatmaktı. Eski Mısır aracılığıyla, Yunan felsefesinin filizlenmesi üzerinde zenci etkisinin geçerli tanıtı varsa bile, bugün siyah Afrika, bu eski geleneklerin kalıtını doğrudan taşımıyor.

Bu çerçeve içinde araştırmamızı, yalnızca Siyah Afrika'da felsefe ile ilgili durumla sınırlanmış bulunuyor ve bu incelemeyi yapmayı Kuzey Afrika uzmanlarına bırakıyoruz.

İlk kesimde, Siyah Afrika'da felsefeyle (çeşitli düşünce akımları ve bunların kökenleri) ilgili durum kısaca özetlene-

---

* Zaire Kinshasa Üniversitesi, Felsefe ve Afrika Dinleri Bölümü profesörü. Yapıtları: (Fransızca): **Bibliographie de la pensée africaine** (1972/75). **Philosophie africaine: textes choisis et bibliographie sélective** (1975). **Histoire de la philosophie africaine contemporaine** (1978).

cektir. İkinci kesim, sömürge döneminde felsefe öğretimine ayrılacaktır. Sonuç ise, geleceğe ilişkin kimi değerlendirmeleri sunacaktır.

Siyah Afrika'da Felsefe ile İlgili Durum
Felsefede Çeşitli Çağdaş Düşünce Akımları

Afrika'da felsefe öğretimiyle ilgili sömürgeci kalıtın önemini değerlendirmek için, bugün siyah Afrika'da görülen çeşitli felsefi düşunce akımlarına kısa bir göz atarak işe başlamak yararlı olacaktır.

Böyle dört akım vardır: a) politik ve ideolojik akım; b) geleneksel Afrika felsefelerinin kabulü; c) eleştirel akım; d) bileşimsel akım.

Bu akımların her biri, bu sırada varolan ve birbirini karşılıklı olarak etkileyen alt-akımlara ayrılabilir. Bunların tümü iki tür bilgiyi içerir: Batı bilgisi ve geleneksel Afrika bilgeliği.

Çağdaş Afrika felsefesini ona modeller, ya da yansıtıcılar sağlayan Avrupa bilgisiyle bağlantısından ayrı olarak anlama çabası sözkonusu değildir. Avrupa modelinin kullanılmasının ilk kanıtı, düşünceyi dile getirme aracı olarak Avrupa dillerinin seçilmesidir. Bunlar sömürgeci kalıttır. Etnoloji, linguistik, semiyoloji ve öbür beşeri bilimler değerli analitik araçlar sağlamaktadırlar. Afrikalı yazarlar, genellikle, Batılı bir felsefeciden yahut da çağdaş bir Batılı felsefi düşünce akımından esinleniyor, felsefi dillerini bunlardan ödünç alıyorlar.

İçerigin kendisini ele aldığımız zaman, Afrika felsefi düşünce akımlarının tümünün bugün Afrika'nın karşılaştığı sorunlarla ilintili olduğunu hemen anlıyoruz. Dünün sorunları ile bugünün sorunları arasında süreklilik vardır. Sözgelimi insanın kurtuluşu sorunu, Avrupa düşünce tarihinde olduğu kadar, geleneksel Afrika düşüncesinde de vardı. Yeni Afrika düşüncesi, bu konuyu yeni bir etmenin, sömürgeciliğin ve bunun çağdaş Afrika üzerindeki yankılarının ışığında yeniden ele almaktadır.

Siyah Afrika'da bugün karşılaşılan dört felsefe akımının her birinin kökeni üzerinde kısaca duralım[1]:

Politik ve İdeolojik Felsefelerin Kökeni

Siyah adamın kurtuluşu, gerçekte, kölelik ve köle ticareti ile aşağılanan ve sömürülen siyah adamın tam anlamıyla insan olduğunun etkin biçimde onanmasına bağlıydı. 1927'de yazar Raoul Allier, bütün 18. yüzyılda ve yakın zamanlara dek, psikologlarca genelde onaylanan bir sanıyı, yani insan doğasının her yerde, her zaman aynı olduğunu dile getiriyordu; halklar arasındaki tek ayrım kültür ve gelişmeydi. Ama o zamana dek, diye belirtmekteydi Allier, felsefi düşünce bu sanıyı tartışılmaz görmekte duraksıyordu. Daha sonra Allier, tüm ırkların eşit olduğunu doğrulayan çok sayıda kaynağın tanıklığına başvuruyordu. Ayrı bir ses pek duyulmuyordu. Ne var ki Hume, Afrika'nın hem eylem hem de kurgu alanında herhangi seçkin bir bireyi nadiren üretmiş olduğunu savundu[2]. Ama şunu da akılda tutmalıyız ki, 18. yüzyılda Almanya'da yaşayan bir Siyah Afrikalı, Anthony W. Amo, Siyah adamın haklarını ve insanlar arasındaki eşitliği savunmaya girişti. Protesto sesini yükselten ilk Siyah Afrikalı oydu[3].

Olumsuz siyah adam imgesine karşı protestoyu, esas olarak, Siyah Amerikan yazarlar başlattılar. Birkaçını burada anmak gerekirse: 1832'de Saint Thomas'da doğan ve 1850'de Liberya'ya göçen Edward Blyden "Afrikalı kişilik" hareketini başlattı ve bu terimi ilk kez 1893'te Freetown'da kullandı. Bu terime, bir pan-Zenci ethosunu dile getirmek için başvurdu. Sylvester Williams, 1900'de, Londra'da ilk pan-Afrika kongresini topladığı zaman buna el attı. Bu kongreye W.E.B Du Bois de katılmıştı. Afrika ideolojisinin, "Afrikalı kişilik" biçiminde, kaynağının zenci yayılmasında (diaspora) bulunduğunu anlamak için, yalnızca, Booker T. Washington, Marcus Aurelius Garvey ve düşünür Dr. Price-Mars'ın etkisini anmamız yeterlidir. Bu Afrika düşüncesi, özellikle İngilizce konuşulan Afrika'da geliştiği gibi, başkan Kwame Nkrumah'ın, Jomo Kenyatta'nın ve Julius Nyerere'nin miliyetçiliğine de yol açtı.

Afrikalı kişilik kavramı gibi, Zencilik (Negritude) kavramı da (bunun taraftarları Aimé Césaire, Léon Damas ve Franz Fanon'da) bu yayılmadan kaynaklandı. Özümsenmeyi reddediş, Zenciliğin, "bir bütün olarak alınırsa, Siyah Afrika'nın kültürel değerleri" biçiminde tanımlanmasına yol açtı.

Siyah yayılmasının etkisine öbür etkiler de eklenmelidir: "Siyah ruh"un arınmasını isteyen Delafosse ve Frobenius'un, Zenciliği "Siyah adamın dünya içindeki-oluşu" diye tanımlayan Jean-Paul Sartre'ın, Batı dünyasının sosyalist ve Marxçı ideolojilerinin etkisi de buna eklenmelidir.

Yeni Afrika devletlerinin çoğunda, seçkinci bir ideoloji egemen durumdadır. Erken aşamalarında, Afrika'da kitleler bunu iyi karşılamaya hazır değildiler ve hâlâ da, bundan pek yararlanmaya hazır değildirler. Praksis üzerinde düşünme ve bunu Afrika yaşamının gerçekliklerine uyarlama çabası, her durumda, ulusun rehberi olan bir bireyin kişiliğine sıkıca bağlı kalmıştı; bu da olasılıkla, dogmatizme yol açmak ve ideolojiyi, onun (toplumu birleştirme) rolünden, birleştirici bir öğe olarak gücünden ve özgürlük yolunda onu aydınlatan ışıktan yoksun etmek durumundadır.

Geleneksel Felsefeleri Onama Eğiliminin Kökeni

Yüzyılın bitiminde bütün Batıya olumsuz Zenci imgesinin nasıl yayılmaya başladığını araştıran, ayrı milliyetlerden bir grup Batılı bilim adamı, olumlu siyah adam imgesi yaratmaya ya da canlandırmaya karar verdiler. M. Delafosse, F. Gaud, L. Frobenius, D. Westemann, R. Dennet, A. LeRoy, R.H. Nassau, Charles Delhaise, D. Crawford, J. Vanden Plas, R. Schmitz, P. Colle, A. Delcommune, L. Vignon, G. Van der Kerken ve C. Van Overbergh bunlar arasındaydı."*

Tikel olarak, Booker Washington'un Tuskegee'deki çalışmasından olumlu biçimde etkilenmiş olan Cyrille Van Overberger, Siyah uygarlıkların degerlerinin gerçekten onanması için elverişli bir hava yaratmak yolunda çok şey yaptı. 1905 ile 1913 arasında, "**Monographies ethnographies**" başlıklı dizide yayımlanan on kitap, yazık ki pek bilinmemektedir. Bunlar, "İdeolojiler" genel başlığı altında, dinsel fenomenleri ve geleneksel felsefeyi onamışlardır. Van der Kerken ve Delcommune gibi Van Overbergh de, Siyah seçkinlerin Beyazlarla aynı düzeye ulaştığını ve zaman zaman, daha da yükseldiğini savunuyordu.

"Bantu atasözlerinin birçoğunda dile getirilen sağduyu, onların birçok yorumlarında yatan felsefe... onların tartışma ve

üslamlama tarzı... Avrupalıların asıl değerini kolaylıkla ölçmeleri... Bantulare, düşünsel yetenek, açısından, birçok Avrupalıdan daha az yeteneğe sahip görmemize izin vermiyor."[5] Bu zemine karşı, belirli düşünürler esoterik [batını] felsefelerin varlığını onaylamaya, sözlü biçimde aktarılan felsefelerin metinlerini yayımlamaya, Ogotemmeli gibi öncülerin bilgeliğini belirtmeye, belli bir grubun yaşam ve dünya kavramını sistemli biçimde dile getirmeye, ya da Afrikalı seçmenler arasında raslanan ve kendi bakış açılarını gerekçelendirmek için uslamlamayı kullanan popüler felsefecilerin (Kuşkucular, Epikuroscular ve Stoacıların) varlığını vurgulamaya başladılar.

Anılan tasarılar arasında bir yaşam ve dünya kavramını sistemli biçimde dile getirme, Siyah Afrika'nın ilk felsefi üretimlerini yönlendirmede özellikle önemli gözükmektedir. Peder Placide Tempels'in **La philosophie bantoue** (Elisabethville, 1945) başlıklı kitabı, A. Kagame, A. Makarakıza, F.M. Lufuluabo, V. Mulago, J.-C. Bahoken, B.-J. Fonda ve öbürlerince bir hayli taklit edildi. Bu sömürgeci kalıt, kendisi içinde, yeni bir düşünce akımını temsil eden bir tepkiyi öne çıkardı.

Eleştirel Akım

Peder Tempels'in kitabı, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, tam zamanında çıkması ve genişçe dağıtılması nedeniyle, kısaca anımsattığımız bağlam dışında değer kazanmıştır. Ne var ki onun çıkışı, başlığının sorunsal, hatta yüreklice gözükmesiyle bir oldu. Başlangıçta onun kastettiği misyonerlerin kimileri (sözgelimi, 1946'da Peder Boelaert ve 1951'de Peder de Sousberghe) onun haklı olup olmadığını sorguladılar. Belirli profesyonel felsefeciler (1944-45'te E. De Bruyne, 1949'da C. Fabro ve 1965'te Peder Crahay gibi) onun felsefe konumuna sahip olma iddiasını reddettiler. Afrikalılar arasında Tempels'in tasarısını taklit eden ilk kişiler, Avrupa'daki teoloji okullarında kendi doktora tezlerini savunan öğrenciler iken, başka Avrupa okullarındaki öğrenciler ona karşı çıktılar: Sözgelimi J. Mamba, F. Ebouissi Boulaga, P. Hountondji ve M. Towa. Onlar başlıca olarak Peder Crahay'dan etkilenmekle birlikte, yalnızca Tempels'in kitabına karşı çıkmadılar; "etnofelsefe"nin kendisine de karşı çıktılar ve Tshibangu wa Mulumba Laloye, Balogun,

Adotevi ve Mudimbe bütün Batı bilimi ve felsefesi kavramını bile eleştirdiler.'

Bileşimsel Akım

Afrika felsefesinin uygunluğu ya da uygunsuzluğu konusundaki çekişme, birçok genç Afrikalıyı şaşkınlık içinde bırakmakta ve olasılıkla, modern Afrika'yla ilişkisi kalmamış bir uzmanlar tabakasıyla sınırlı, kısır uygulamalar olmaktadır. Sonuçta, karşıt eğilimleri bir araya getirmeye kalkışan yeni bir düşünce akımı ortaya çıkmıştır. Burada yalnızca, T. Okere, Nkombe, Tshiamalenga ve Okolo'nun yaptığı gibi, felsefeyi hermeneutikler konusundaki denemeleri Eboussi, Ugirashebuja, Ruche ve Laleye'nin yeni yaklaşımlar arayışını, birkaç haftalık işlevsel felsefe incelemesi gereksinimini ve son yıllarda, tarihsel bileşime ulaşma çabasını anacağız.

Felsefe Öğretimi

Sömürge döneminde ve bundan hemen sonra, Afrika'da felsefeyle ilgili durumun bu şematik özetinin öğretimle ilintili olmadığı herkes için açıktır. Şimdi, felsefe öğretimiyle ilgili olarak, sömürgeci kalıta kısa bir göz atalım.

Genel Olarak Öğretim

Sömürgecilik zamanında Afrika'da öğretimin iki özgül özelliği vardı. Her şeyden önce bu, selektif biçimde yönlendiriliyordu, sömürge yonetiminin yardımcı bir ajanı olarak yetiştirilmesi amaçlanan bir seçkin tabaka için ayrılmıştı. Bu öğretimin dayandığı ilkenin kendisi bile, bunun kitleler için eğitim anlayışına yabancı kaldığı anlamına geliyordu. Ayrıca bu, bu öğretimi gören herhangi bir Afrikalı için, onun kendi kökenlerinin kendisine yabancılaşması anlamına da geliyordu[6].

Siyah Afrika'nın çoğu ülkesinde öğretim, ana ülkenin düşünsel ve pedagojik geleneklerine bağlı olarak, Fransızca, İngilizce ya da Portekizce yapılıyordu. Fransız ve Portekiz sömürgelerinde, okullarda yerli dilleri kullanmak yasaktı. Bu koşullarda, ders programları, zorunlulukla Avrupa ders programlarına dayanıyordu ve ders kitapları da Avrupa'dan geliyordu.

Öğretimin bir bölümü Afrika dillerinde yapılıyordu; böylece ilk ve orta okullar ve meslek okullarına kurslara daha çok sayıda öğrencinin katılması amaçlanıyordu.

Liselerde Felsefe Öğretimi

Liselerde felsefeye, sömürgeci yönetimin liselerindekiyle aynı önem veriliyordu; Belçika sömürge dönemi ders programlarında bakelorya (Fransız ders programlarının doruğu) yoktu. O nedenle felsefe öğretimi Zaire'nin bağımsızlığını kazanmasından sonra gerçekleşen kapsamlı okul reformuna sokulduğu zaman, bir yenilik oluşturuyordu. Bu yüzden 1977'ye dek, yani Zaire'de öğrencilerin, felsefe programına dayalı bir devlet sınavına ilk kez girmesine dek bu sözkonusu olmamıştı[7].

Esas olarak 1970'ten bu yana, egitim otoriteleri, liselerde bir felsefe programının, gerçekliğin Afrika'ya özgü yönlerine uyarlanması gereğini kavramış bulunuyorlar. Bunu akılda tutan **Initiation africaine** başlıklı kitabın yazarları, felsefe programı için Fransız ders programının oldukça doyurucu olduğunu teslim ederlerken, koşullar gereği okuyucuyu **Supplement de philosophie et de sociologie à l'usage de l'Afrique noire** altbaşlığının anlattığı şeye itmek zorunluluğunu hissettiler. Esas olan, ikili bir iletişim kurmak ve en azından, Afrika'ya başvurma coşkusunu göstermekti[8].

Felsefenin liselerde ilk kez öğretiliş düzeyi insanı şaşırtabilir. Bu öğretimin içeriği, kuşkusuz, sömürge sisteminin bütünsel bir bölümüydü, ama genel fikir, yerlilere yönelik öğretimin toplumsal bir maya aracı olmasını engellemekti[9].

Yüksek Öğrenim Kurumlarında Felsefe Öğretimi

Siyah Afrika ülkelerinin çoğunda, yüksek öğrenim kurumlarında felsefe öğretmeye başlayanlar misyonerlerdi. Hıristiyan misyonları okullar için bir altyapı kurulmasında belirleyici bir rol oynarlarken, aynı zamanda da, Afrikalı bir ruhban sınıfı yetiştirme programlarının bir bölümü olarak, felsefe enstitüleri ve seminerleri örgütlediler; bu ise genel düşünsel ve teolojik incelemeleri gerektiriyordu.

Afrika dillerine hasredilmiş ilk incelemelerin çoğu misyonerler tarafından yapılmış olduğundan ve bu misyonerler, İn-

cil'i yayma çalışmalarında ellerinden geldiğince yerli dilleri kullandıklarından, kilise okullarında verilen öğretim, Afrika kültürünü, öğrenciler için öyle pek yabancı kılmıyordu. Bu onlara zaman zaman, bir anlatım aracı sağlıyordu; ilk Zaireli rahip Stephano Kaoze, 1910'da **Memoire**'de şunları yazarak buna tanıklık ediyordu: "özetlemiş olduğum şey kendi içimden geliyor, ama bunu dile getirdiğim terimler Avrupa'dan geliyor."[10]

Afrika dünyasının görünümlerini sistematize etme çabalarının birçoğu konusunda yazı yazan Afrikalı yazarların, kilise çevresinin ürünü olduğunu belirtmek yararlı olacaktır.

Üniversitelerde Felsefe Öğretimi

Profesör J. Ki-Zerbo'ya göre, ilk üniversite kolejini 1827'de, Fourah Bay'de (Freetown) kuran Kilise Misyoner Derneği idi; burası tum İngiliz Batı Afrikası önderlerinin fidanlığı oldu. Bir yüzyıl sonra, ünlü Afrikalı doktor James Aggrey'ın yönetiminde, Achimota Koleji kuruldu. 1918'de, Dakar bir tıp okuluna sahipti. Üniversiteler ise sonra kuruldu: Zaire'nin ilk üniversitesi olan Lovanium Universitesi 1954'te açıldı. Uygulamaya gelince bu daha çok Afrikalı seçkin tabakayı, üniversiteye katılmak üzere Batı'ya göndermek biçimindeydi. Sözgelimi 1938'de Londra'da kabile yaşamı anılarını yayımlayan Jomo Kenyatta, 1928'de Başkan L.S. Senghor ve doktorasını Birleşik Amerika'daki Lincoln Üniversitesi'nden alan Dr. Kwame Nkrumah bunun örnekleriydi.

Siyah Afrika'da bugün kurulu olan 28 felsefe bölümünün tümü değilse bile çoğunluğu bu ülkeler, bağımsızlıklarını kazandıktan sonra oluşturulmuştur. Bunların programları, her ülkenin egemen ideolojisine bağlı olarak, Avrupa'da saptanmış olanlara dayanmaktadır büyük ölçüde. Bunlar, nadiren bir "Afrika felsefesi" kuru içermektedirler.

Bu felsefe bölümleri dışında, başka bölümler de (bu bakımdan, eski ana ülkelerin programlarını taklit ederek) mantık, ahlak felsefesi ya da felsefe tarihi kurları vermektedir. Afrika ülkeleri ne sömürge döneminde, ne de çoğu kez, bağımsızlıktan bu yana, Afrika dillerini şu ya da bu ölçude gözönüne alan bir felsefe öğretimine sahiptir; daha 1911'de bile, Kamerunlu insanlar Hamburg Üniversitesi'nde Ewondo ve Duala öğretiyorlardı[12].

Sonuç

Felsefe öğretimi bakımından sömürge kalıtı çok zayıftı; sömürgeciler, toplumsal bir maya aracı durumuna gelmesini engellemek amacıyla, genel eğitimin dozunu dikkatlice ölçtüklerinden, felsefe öğretimine onların derin bir güvensizlik duyması pek şaşırtıcı değildir; Afrika devletlerinin bir bölümü bugün bile hâlâ felsefeye güvenememektedir.

Geleneksel Zenci/Afrikalı felsefelerin varlığıyla eğitim bağlamı dışında ilgilenme çabası, sömürge dönemi sırasında gerçekleştirildi. Bu felsefi araştırmaları teşvik eden insanların amacı olumlu bir siyah adam imgesini yeniden canlandırmak olmakla birlikte, onlar aynı zamanda, kendi sömürgeleştirici (yahut belli özgül durumlarda, İncil'i yayma) etkinliklerinin azami ölçüde etkili ve kârlı olması için de çalışıyorlardı. Sömürgeleştirme etkinliğinden bağımsız olarak, Siyah Afrika'da başka bir eğilim, yani, Afrika ülkelerinin bağımsızlık savaşımını besleyen politik ve ideolojik hareketlere yönelik bir eğilim de kök saldı.

Bu tarihsel eğilimlerin her ikisinin de incelenmesi, Afrika üniversitelerinde felsefe öğretimini düzeltebilir ve bu yapılmaksızın da, Afrika'yı yalıtlanmaya, ya da onu benzersiz özelliklerini özel biçimde aramaya itmek zorunlu olmaktadır. Böylesi bir bağlamda, Afrika dillerini yeniden eski durumuna getirmek olanaksız gözükmez. Hatta sömürgeleştiricilerin dışardan aldığı dilleri az çok bilen Afrikalı seçkin tabakayı halktan daha fazla yalıtlamaktan kaçınmak için, böyle davranmak gerekli bile olabilir.

NOTLAR:

(1) Bu akımlara ilişkin çözümlemelerimizi şunlarla karşılaştırınız: Oleko Nkombe ve A.J. Smet, "Panorama de philosophie africaine, contemporaine, "**Melánges de philosophie africaine**, s 263-82, Kinşasa 1978 (Recherches philosophiques africaines, 3); A.J. Smet, **Histoire de la philosophie, africaine contemporaine, Courants et problèmes**, Kinşasa, 1980, 300 s. (Cours et documents, 5).

(2) R. Allier, **Le non-civilisé et nous**, s. 7-8, Paris, 1927.

(3) Karş. P. Hountondji, **Sur la "philosophie africaine"**, s. 139-70, Paris 1977.

(4) Karş. makalemizde verilen bibliyografya: A.J. Smet, "Bibliographie sélective de la philosophie africaine: Répertoire chronolgique", **Mélanges de philosophie africaine**, agy, s. 181-261.

(5) G. Var der Kerten, **Les Sociétés bantoues**, s. 14, Brüksel, 1920.

(6) Karş. J.-M. Ela, **La plume et la pioche, Réflexion sur l' enseignement et la société dans le developpement de l' Afrique Noire**, s. 8-9, Yaunde, 1977.

(7) Karş. M. Pierson, "L' esprit du programme officiel dans l'enseignement secondaire zairols," **Cahiers philosophiques africains**, No. 3/4, 1973.

(8) P. Laburthe-Tolra ve R. Bureau, **Initiation africaine**, s. 7, 8 Yaunde, 1971.

(9) Karş J. Ki-Zerbo, **Histoire de l'Afrique noire**, s. 441, Paris, 1972.

(10) S. Kaoze, "La psychologie des Bantu", **La revue congolaise**, No. 1, 1910. s 409-10 Bu bağlamda aynı çevrenin ürünü olan başka iki incelemeyi de anabiliriz: **Des prêtres noirs s'interrogent**, Paris, 1956 ve **Personnalité africaine et catholicisme, catholicisme**, Paris, 1963.

(11) Ki-Zerbo, agy., s. 445.

(12) Agy , s. 451.

TÜSTAV

AFRİKA'DA FELSEFE VE EĞİTİM SORUNLARI: EĞİTİMCİLERİN EĞİTİMİ

Elengu Pene ELENGU*

Felsefe, eğitimle ilgili sorunları doğru biçimde formüle etmekte ve bunlara uygun çözümleri bulmakta bize yardımcı olmalıdır-ve olur. Afrika'da, bu anlamda etkin olması gereken bir felsefe ancak bir Afrika felsefesi olabilir.

Önce, böyle bir felsefeyi betimlemeye çalışacağız ki, böylelikle ikinci olarak, bu betimlemenin ışığında, Afrika'da eğitimin başlıca sorunlarını ve bunlara taslak çözümleri özetleyebilelim. Üçüncü ve son kısım ise, ilk ikisinden kaynaklanacaktır: orada, bu bağlamda, eğiticilerin eğitiminin neyi gerektirdiğini kısaca ele alacağız.

Otantik bir Afrika Felsefesinin Doğuşu

Geçen yirmi yılın Afrika felsefesine bir bakış, ilgiye değer bir varlığına bizi kolayca inandıracaktır. Daha sömürge döneminde bile hem yabancılar hem de Afrikalılar yaygın bir felsefi yazın geliştirmişlerdir. Bu, esas olarak, olguların ve olgu sistemlerinin betimlenmesinden, ayrıca bunların çözümlenmesinden oluşuyordu. Az ya da çok nesnel olan betimlemeler de, az ya da çok bilimsel olan çözümlemeler de, bütüne ulaşma ko-

---

* Zaire Kinshasa ve Fildişi Sahili Abidjan Üniversitesi profesörü, Kinshasa Felsefe Derneği Başkanı. Yapıtları: **De le crise de la conscience africaine** (1973), **La traits essentiels de la morale de Karl Marx** (1967), **Etique et politique** (1980).

nusunda gerçek bir tutkuyla ele aldıkları etnik grupların tekil kişiliğini ve benzersiz ruhunu ortaya koymaya çabalıyorlardı genelde. Tempels'in **Bantu Philosophy**'si (Bantu Felsefesi) ile Kagame'nin **The Bantu-Rwanda Philosophy of Being**'i (Bantu-Rwanda Oluş Felsefesi) ve onların doğurduğu tüm yazın bu grupta yer alıyordu. Çeşitli grupların kendi etnik kimliklerini varsayımsal yapılandırmaların yanı sıra nesnel belirlemelerle de araması bu felsefelerin egemen bir öğesidir.

Bu kimlik arayışı, aynı yöntemleri kullanarak, her ülke bağımsızlığına kavuştuktan sonra da sürdü, ama bu arada hem felsefenin amacı, hem de yeri değişmişti. Ulus-devletler, politik sınırları olan bu yeni varlıklar ile, Afrika'yı onların arasında bölen yeni ve çeşitli toplumsal-politik gerçekçilik felsefeye yeni bir yönelim verdi. Politik özgürluk elde edilir edilmez, kimlik arayışının çerçevesi ve yeri ulus-devlet duruma geldi ve yeni politik düzenin yapılandırılması bunun için bir dürtü ya da gerekçe sağladı, Afrika ideolojileri, yani Pan-Afrikanizm, siyahilik, Afrika sosyalizmi, otantiklik vb. hep bu sırada ortaya çıktılar. Anlatım özgürluğu ve eleştirel değerlendirme yapma özgürlüğü anlamına gelen Afrika felsefesi, özgürlüğün hiç yok değilse bile, çok sınırlı olduğu ve kitle iletişim araçları ile kurumlarının, dogmatik bir monolog içinde, çoğunluğun sessizliği ortasında bir azınlığın ozgurlüğünü dile getirdikleri toplumlarla uzun bir zaman yan yana yaşamaya çalışırsa, ciddi bir çatışmanın doğması kaçınılmaz olurdu.

Ama birçok modern Afrika ulusundaki durum böyledir; bunların özgür yurttaşların ele avuca sığmaz hakikatler ile, peşinden gidilmesi ve elde edilmesi gereken değerleri arayabileceği yerde varolan çok çeşitli ve kösteklenmemiş düşünce mayaları olmaktan çok uzak bulunduğu, bu özgür bireyler arasındaki tartışmada ortaya çıkacaktı.

O nedenle, bugünkü Afrika'nın toplumsal-politik gerçekliği koşullarında, gerçek Afrika felsefesi şu noktaları çok istenir şeyler olarak öne çıkarabiliyor:

1 — Başkalarının özgürlük ve sorumluluğuna saygı gösterecek sorumlu yurttaşlar olarak özgür bireylerin doğmasını ve eğitimini;

2 — Bu özgürlüğün güvencelerinden biri olarak, bu bireylerin pozitif bilgiye, bilimlere ve teknolojiye ulaşmasını, ayrıca onların eleştirel düşüncede ustalaşmasını;

3 — Mantığın ve özgürlüğün yeşereceği; Toplumların (herkesin düşünsel ve ahlaki inançlarının somutlaşması olan) Anayasanın bir bütün olarak halkın kolektif biçimde algıladığı doğruların, sahip olduğu ve ağırlık kazandırdığı değerlerin inançlı bir anlatımdan başka bir şey olmayacağı özgür, demokratik toplumların kurulmasını;

4 — Bireylerimizin ve toplumlarımızın olası gelişiminin bir önkoşulu olarak Afrika kültürünün temellerine saygıyı.

Gerçek Afrika felsefesi, bütün bu erekleri yalnızca geçerli ve istenen şeyler olarak düşünmekle kalmıyor, ama aynı zamanda da, ahlaki, politik ve pedagojik eylemlerimizle bunlara ulaşmamızı öneriyor.

Görevimiz, hem ahlakı hem de politikayı az çok doğrudan etkileme üstünlüğüne de sahip olan pedagojik eylemi irdelemektir. Gerçek Afrika felsefesinin bu erekleri ve gereksinimleri bakımından, Afrika'da eğitimi nasıl yerleştirebiliriz? Nasıl yerleştirilecektir? Bunun karşısında duran başlıca sorunlar nelerdir ve bunları çözme olasılığı nedir?

Her şeyden önce öyle gözüküyor ki, Afrika'da eğitim çelişkilerle dolu bir bağlam içinde yer almakta, ama bunların üstesinden gelmeye olanak veren herhangi bir gücü barındırmamaktadır.

Bu çelişkilerden ya da sorunlardan kimilerine kışaca bir göz atalım Afrikalı ulusların doğması ve çeşitli milliyetçilik dalgalarının yükselmesi bağlamında, eğitimin ulusal olması normaldir; eğitim görevi ulusa tevdi edildiği için, bir bütün olarak bu ulusun, onun bütünleşme ve gelişmesinin çıkarına uygun olması da normaldir. Bu bakımdan, ülkelerimizin tümünde eğitim ulusaldı ve bunların hükümetlerinin tümü de, yapıları ne olursa olsun, eğitim görevini bir bakanlığa tevdi ederler. Her zaman yeterli olmasa bile büyük bir bütçe eğitime ayrılmaktadır.

Genelde eğitime ve özellikle de bilimsel ve teknik eğitime önemli bir rol verilmektedir. Sonuçta, geçen yirmi yıl içinde,

Batı bilgisinin her alanında ve her düzeyde çok sayıda ve yadsınmayacak ölçüde yetkin bilim adamı, teknisyen ve felsefeci yetiştirilmiştir. Ülkelerimizin bağımsızlığını kazandıktan hemen sonraki dönemde inanıldığı gibi, gelişme eğitimin yaygınlaşmasıyla doğrudan bağlantılı olsaydı, o zaman politik bağımsızlığı ekonomik bağımsızlığın, ya da daha kesin biçimde koyarsak, dünyanın öteki uluslarıyla belli adil bir karşılıklı-bağımlılığın izlemesi gerekecektir.

Ama durum böyle değildir. Bugün, gelişmenin eğitimin yaygınlaşmasından daha başka dürtülerin bileşeni olduğunu anlamış bulunuyoruz. Birçok Afrika ülkesinde eğitimin ilerlemesinin azgelişmişliğin hızıyla doğru orantılı olduğuna işaret edilmiştir; gıda açığı tarım mühendislerinin sayısıyla aşağı yukarı orantılı bıçimde artmaktadır; kamu inşaatlarının kötüleşmesi, inşaat mühendislerinin sayısıyla doğru orantılıdır; kamu sağlığı, doktor sayısındaki artışa karşın azalıyor; felsefe ve ethik alanlarında eğitim gören çok sayıda insana karşın, kamu ahlakı zedeleniyor.

Ulus, ekonomik bağımlılığın etkisinden yavaş yavaş uzaklaşırken, eğitim belli ölçüde (yani, kitle eğitimi olması ölçüsünde) "kapalı" bir duruma geliyor; ne var ki, az da olsa kimi durumlarda, bireylerin gelişmesine izin vermeyi başardığı zaman, somut sonuçlara ulaşıyor. Bu tür bireyler çözülen bir toplumda çok daha rahattırlar, çunkü onun hükümetinde, yönetiminde, şirket ve firmalarında hizmet etmekte ve kendi dirimliliklerinin büyük bölümünü ulus ve Afrika dışındaki güçlerden almaktadırlar. Bu güçler, ulus ve milliyetçilik için temelde yıkıcıdırlar, onu oportünizme, ya da, kendilerinin palazlanması için bir gerekçe düzeyine indirgemeye eğilimlidirler. Öyleyse, Afrika'daki eğitim bu güçlerin ve onların ideolojisinin, günümüz dünyasındaki egemen ideolojinin, ilkel materyalizmin, özellikle tüketim, erk ve egemenlik amacıyla üretime hizmet eden teknik-bilimsel materyalizmin boyunduruğu altındadır.

Afrika ulusları, en ileri teknolojiyle mümkün olan büyükölçekli üretim güçlerine hiç, ya da hemen hemen hiç sahip olmadıkları için, "dışarda oynamak" zorunda kalıyorlar; yolgösterici felsefesi aynı ilkel materyalizmden (bunu benimseyenler, bu daha büyük, dünya çapındaki üretim güçlerinin yalnız-

ca en iyi araçları durumuna geliyor) başka bir şey olmayan bir eğitim sistemine boyun eğiyorlar ve çoğu kez de, bilinçsizce, böyle bir sistem kuruyorlar. Nüfusun çoğunluğu açısından, "ulusal" eğitim sistemine ait ulusal bir şeyler kalmış mıdır? Araç yokluğu nedeniyle, bu sistem ya yalnızca ikinci dereceden bir öğretim sağlamakta, ya da hiç sağlamamaktadır. Uluslararası yaşamdaki çokuluslu şirketlerin "kâr çemberi"ni kırmayı ancak bir azınlık (ya ikinci dereceden öğrenime karşın ve yüksek ülkelerdeki kabile bağlantıları sayesinde, ya da, aynı bağlantılara ek olarak bir seçkin eğitimi sayesinde) başarmış olacaktır. Bu yolla eğitim, ulusal bütünleşme etkeni olmaktan çok, genç uluslar arasında bir ayrılık ve kararsızlık etkeni olmaya başlar.

Başka bir çelişki ya da sorun, bağımsızlık sonrası dönemde eğitimin gelişmenin yolgösterici etkeni olarak görülmesine karşın, kendisine bağlanan birçok umudu yalnızca boşa çıkarmakla kalmayıp, azgelişmişliğin bugün önde gelen bir bağlaşığı gibi de gözükmesidir. Yönetici seçkinlerin her yerde hemen bütünüyle yüzgeri etmiş olmaları bakımından, bu, az çok anlaşılabilir bir şeydir: Özgün Afrika felsefe ve doktrinlerine dayanmaya ilişkin tüm resmi açıklamalarına ve iddialarına karşın, onlar egemen ideolojinin ilkel materyalist dogmasına bağlı gözükmektedirler. Toplumsal ekonomik düzeyde, üretim karşısında tüketime öncelik vermişler, gerçekte ve her şeyden önce fazla-üretim toplumları olan sözde tüketim toplumlarına göre tüketici bir konuma girmişlerdir.

Bu bağlamda eğitim, denizaşırı üretilmiş bilimleri ve teknikleri tüketme ve bireylerin eli altına getirme için elinden geldiğince yönettiği teknik-bilimsel kültürü bir yandan yayarken, bir yandan da bu bilim ve tekniği dağıtma yönünde giderek daha büyük bir eğilim taşımaktadır. Toplumsal açıdan, bu ayrışma görünür bir duruma gelmekte ve toplumlarımız, geleneksel üretim yöntemleri ile modern tekniklerin oluşturduğu yöntemler arasında dalgalanmaktadır; bu son yöntemlerde bireysel bakımdan genelde ustalaşmış olunduğu halde, bir bütün olarak toplum açısından bir ustalık sözkonusu değildir.

Eğitimleri sayesinde bireylerin bilim ve teknolojiye sahip olabilmesi, ulusal ekonomi için henüz üretken bir güç oluştu-

racağa benzemiyor. Üstelik, ulusal üretim şirketlerinin yabancı yetkililere ve silik uzmanlara başvurma ölçüsü, bu gerçekliğe ciddi bir boyut kazandırıyor. Ulusal eğitim sistemi, ulusal ekonomi için yeterli destek sağlar gibi gözükmüyor. Sağladığı zaman ise, seçkin etmenler (ulusal eğitim sisteminin ürünleri) ulus-ötesi bir ekonominin, ulusal ekonomiyi dumura uğratan ve onu geri bıraktıran yüklerini ve üstünlüklerini dağıtan devrelere, hatta resmi devrelere kendilerini uydurmaktadırlar. Uygulanan politika, ulusa uygun bir politika yaratmak ve geliştirmek yerine, somut bireysel yetenekleri, ulusal "topluluğu" yıkan ve onu yalnızca ucuz emek ve hammadde deposu olarak gören ekonomilerin hizmetine sokmaktadır.

İlk ikisini kısmen açıklayan bir başka çelişki ya da sorun da, egemen seçkinlerin hemen tümü arasında, az çok yaygın ve derin, belli bir teknik-bilimsel kültürün, daha iyi bir sözcük olmadığı için "buyücülük" diye niteleyeceğimiz geleneksel zihniyetle yan yana yaşamasıdır. Bu çatışkı, teknoloji, bilim ve hatta felsefe eğitiminin ürünü olan bireylerin çoğunun, gerçekte felsefeyı tin ile aynı şey olan bilimsel tine hemen hemen kapalı kalmasının nedenini açıklıyor. Onlar, sonluyu sonsuzdan ayırmaktan çok, genellikle, ayrılık-olmayan ve karışık bir ortamda yaşamayı ve sonluyu gerekçelendirmeye çalıştıkları zaman da, sonsuza ve **a priori**'ye başvurmaya yeğlemektedirler.

Felsefi ya da bilimsel tin ise, tersine her şeyden önce, sonlunun ya da "verili" olanın durumunun ve etkinliğinin koşullarını belirlemek amacıyla onun çözümleme ve deneye konu edilmesine neden olan kuşku yeteneğini gerektirmektedir. Sonsuzu (ve sonsuza ışık tutmak için kullanılan mithosu), kendi görüntü alanından olabildiğince uzak tutar, ama onları yadsımaz; "geleneksel" zihniyet ise, her şeyi (yaşamı, yaşamgücünü) taşıyan sonsuzun dört dörtlük bir açıklaması olarak mithosa fazla yer verme eğilimindedir. Dolayısıyla, açıklığı şiddetle yok eden gizemselleştirme, mithoslaştırma, abartma eğilimi taşır.

Eğitimin geliştiği bağlamla ilgili son çelişki, ulusal bağımsızlığın tanınması ile bireyin zedelenmesi, hatta ezilmesi arasındadır. Ulusun bağımsızlığını, devletin özgürlüğünü ve egemenliğini güçlendirmek amacıyla, bu eylemin bireylerin ve özgür yurttaşların geliştirilmesine dayandırılması gereğinin du-

yulmaması Afrika'da sıradan bir olgudur. Bunun yerine, bu genç uluslar için başka temeller aranmıştır: "işbirliği" için dış güçler, silahlı güçler ve iç politik güçler ki, (bu sonuncular) gerçekte kitleleri yönlendirme örgütleri olup, burada erk ve düşüncelerin formülasyonu tek bir kaynaktan gelmektedir. Bu örgütlerin gerçekte, bireye güven duymadığına ve çoğu kez, onu "depolitize etmeyi" ya da "uygarlıktan uzaklaştırmayı" başardığına işaret edilmektedir. Birey bir kez anonimliğe düştü mü, kitleler içinde eridi mi, artık o herhangi bir gerçek öğretime pek açık olmayacaktır.

Öyleyse, Afrika'da eğitimin yer aldığı bağlam budur ve onun içindeki başlıca çelişkiler bunlardır. Bunlar, Afrika'da eğitimin ilerlemesinin somut engellerini oluşturmaktadırlar. Yolgösterici ideolojinin teknik-bilimsel materyalizmi, rahiplerin yüzgeri edış ve tüketim toplumlarını çılgınca taklit etmeye çalışma biçimi (Afrika'da pek bir şey üretmeyen bir yoldur bu); geleneksel düşünce kalıplarında ısrar, mithoslar uyandırmaya ve sorunlarımıza aydınlık bir ortamda çözum aramaktan çok, bunlara inanmaya daha fazla eğilimli olmak; bireye güvensizlik (bu yüzden yalnızca bir azınlık, doğruyu ve değerleri kolektif biçimde aramayı bir görev olarak görmektedir) bütün bu etkenler, bir araya gelerek, eğitimin gelişmesini ve yayılmasını teşvik etmeye pek yaramayan bir bağlam yaratmaktadırlar ülkelerimizde. Ama, Afrika'da eğitimin içinde yer aldığı bağlam budur. Kendi içinde bu eğitim hâlâ ciddi sorunlar doğurmaktadır. Biz, bunların yalnızca önemli olanlarını özetleyeceğiz.

Her şeyden önce, bu, herhangi bir temel inanca denk düşer gibi gözükmüyor. Eğitimin "education nationale" ("ulusal eğitim") diye nitelenmesine neden olan milliyetçilik genelde bir fırsat ya da bir gerekçeden fazla bir şey değildir. Bu, geleneksel Afrika dinleri ya da İslâmiyet ve Hıristiyanlık benzeri semavi dinler gibi, birçok şeyin yanı sıra, tek bir güçtür yalnızca. Bütün bu güçler, ailelere ve çevreye bağlı olarak, farklı etki derecelerine sahiptir. Ama öyle gözüküyor ki, bunların hiçbiri Afrika ülkelerinde eğitim için genel bir tanım ya da yönelim vermekte belirleyici bir rol oynamıyor. Bu rolü oynar gözüken biricik güç, egemen ideolojinin materyalizmidir. Ama bu, ulu-

sun ve dolayısıyla, onun ulusal eğitim sisteminin çözülüşünü beslemektedir. Afrika'da eğitimin, kendini biçimlendirebilecek ve kendisine etkin biçimde yol gösterebilecek herhangi bir temel inanca kapsamlı, ulusal bir düzeyde uyar gibi gözükmeyişinin nedeni budur.

Üstelik, Afrika'daki eğitim dışardan onu denetleyen egemen ideolojiye eğilimli olduğu için, bu eğitim, sağlam bir kamu ahlakı olmaksızın ve genelde, geleneksel dillerimizin sağladığı kültürel çevreyi küçümseyerek, okullarda öğretilen şeylerden, okul sisteminin çeşitli düzeylerini de verilen teknik, bilimsel ve felsefi öğretimden fazla bir şey olmamak durumundadır. Ayaklar altına alınan kaygı, yurürlükteki toplumsal-ekonomik sistem içinde bir iş bulmak kaygısı gibi gözükmüyor; sonuçta, teknik bilgi (know-how) elde edilmesi azami önem taşımaktadır. Böyle bir eğitim kurtaramaz, yalnızca yabancılaştırabilir.

Eğitimin Afrika ve Afrikalılar üzerinde kurtarıcı bir etkisi olması gerekiyorsa, o bir değişim geçirmek zorundadır; gerçekten demokratik bir baglamda yer almalıdır. Böyle bir eğitimin amacı, tum düzeylerde ve toplumun tüm üyeleriyle ilgili olarak, özgur ve sorumlu bireyler ya da yurttaşlar yetiştirmek olduğundan, eğitimin kendisinin Afrika ulkelerine demokrasinin gelmesini ve onun ilerlemesini koşullandırdıgı doğrudur; ancak, aynı zamanda asgari bir demokraside giderek demokrasiyi güçlendirecek olan gerçek bir demokrasi kavramının yeşermesi açısından vazgeçilmezdir.

Eğitim, ayrıca şu nedenlerle de, bir savaş alanı oluşturmalıdır:

1 — Yalnızca okulların içinde degil, dışında da, tüm toplumda bılimi, teknikleri ve düşunceleri geliştirmek için;

2 — Bilimlerın, tekniklerin ve düşüncelerin özümsenmesi, bunların uygulama yoluyla, toplumsal-ekonomik üretim ve eşit dağılım süreçleriyle daha esaslı kavranması için;

3 — Bir kamu ahlakının yeşertilmesi için. Eğitim, bütün dünyada insanı doğa karşısında ustalaştırmayı amaçladığından, insanın insan tarafından sömürülmesini engelleyen her şeyi teşvik etmeli ve üzerinde geniş bir consensus'un sağlanacağı,

böylece de her yurttaşın, her yasanın ve her yasa koyucunun uyacağı ahlaksal bir anayasa doğrultusunda çalışmalıdır. Bunu akılda tutarsak, kolayca görebiliriz ki, bu standartlara uygun bir eğitim türü, gerçek Afrika felsefesinin bizler için aydınlatacağı amaçlara ve değerlere yanıt verecek; Afrikalı insanın üzerinde odaklaşan Afrika felsefesine uygun doğrudan kapsamlı bir eylem oluşturacaktır. Bize göre, bu felsefe demokrasi için ve demokrasiye yol açarak, demokrasi içinde bir eğitim için (kuşkusuzdur, kendisi içinde yeterli bir koşul değilse bile) bir önkoşuldur.

Bir ön, temel ve kapsamlı eğitim verme görevi, bu vazgeçilmez görev Afrikalı felsefeciler tarafından sabırla yerine getirilmelidir. Bu onların boynunun borcudur; bitmek tükenmek bilmeyen çabalarını, köklerini Afrika yaşamı gerçekliğinden alan gerçek bir düşünsel ve eleştirel felsefe hazırlamaya, genç zihinleri onun istemlerine alıştırmaya ve onun yayılmasını gözönüne alarak, eğitmeye adamışlardır. Bu muazzam bir görevdir, çünkü temellerin atılmasını gerçekten gerektirmektedir ve onun ilk evresi, geri kalan her şeyden önde gelen evresi öncülerin yetiştirilmesi, yeni Afrika'nın eğitimcilerinin eğitilmesidir. Öyleyse o, hem liselerde, hem de yükseköğrenim kurumlarındaki felsefe eğiticilerinin eğitilmesini gerektiriyor.

Onların sorumluluğu liselerde ve üniversitelerde felsefe öğretmektir (ve zaten öyle yapıyorlar), ama aynı zamanda, toplumun onlara izin verdiği (ve toplumun buna izin verecek ölçüde demokratik olduğu) oranda, eğitim kurumları dışında, toplumda her yerde, sıradan yaşam sorunları üzerine yer alan tartışmalara da katılmaktır. Bu tartışmalarda onların rolu, bir hızlandırıcı olmaktır. Onların genel kulturu, onların şeyler arasındaki ilişkilerin algılanabilir duruma geldigi odak noktasında bulunmalarına ve böylece, karşı karşıya bulundukları şeyi yeterince değerlendirmelerine daha iyi olanak verecektir. Kişisel ve eleştirel düşünmeye alışkın olduklarından, şeyleri, insanları ve onların eylem ve durumlarını nesnel, soğukkanlı bir tarzda yargılayacaklar ve başkalarına da yargılamayı öğreteceklerdir. Özerkliklerini ve başkalarının özerkliğine saygıyı kıskançlıkla koruyarak, başkalarıyla birlikte, karşılıklı anlayış ve hoşgörü havası içinde, olup biten şeylerin gerçek doğasını ve ulaşılması gereken değerleri arayacaklardır.

Böylelikle, bu öğretmenler ve profesörler yalnızca felsefe ya da başka derslerin öğrencilerinin değil, herkese ulaşabilen bir eğitimle ve ortak eylemle, felsefe konusunda bilgi sahibi olma ve eğitilme gereği duyan kamuoyunun da eğiticileri olacaktır. Bu ise, felsefe eğitimcilerinin kendileri, yalnızca felsefe öğretmeni olarak değil; ama belki de her şeyden önce, felsefeyi yaşayan ve soluyan otantik felsefeciler olarak ve o nedenle de, kendi yurttaşlarına "aydınlık saçan kılavuzlar" olarak davranabilecek kadar özgür yurttaşlar olarak eğitilmelidirler. Onlar, her şeyden önce, toplum içindeki tartışma ve çekişmelere, toplumun ereklerini tanımlayarak ve durumu kavrama amacıyla yol gösterebilmelidirler.

Bu eğitimci-felsefecilere düşen önemli bir görev olduğu için, onları eğitme süreci bize çok zor gibi geliyor. Afrika'nın ve Afrikalıların güncel durumunu ikinci bir başlangıç noktasına getirmeksizin, gerçek bir Afrika felsefesinin olamayacağını yukarda belirtmiştik. Bu durumu anlamak, çözümlemek ve eleştirmek için, (bunun eleştirel düşünulmesi felsefeciyi bilinçli yapmıştır ve yapmaya devam etmektedir) felsefeci, doğa ve toplum bilimlerinin yardımına ve destegine gerek duyar. Bu yüzden ve eğer o, bir eğitimci olmak için egitim görmek zorundaysa, bilimsel eğitim alanında sağlam bir zemine oturmalı; Afrika gerçeklikleri, Afrika toplumları ve Afrikalılara ilişkin bilgi toplamı olarak bilimlerin durumu ve ilerlemesi konusunda tam ve sağlıklı bir enformasyona sahip olmalıdır. Felsefecinin bir uzman olması gerekli değilse bile, bu bilimlere ve onların yöntemlerine bir ölçüde aşina olmalıdır Gerçekte daha da ileri gitmesi gerekir: eğitimci-felsefeci bilimsel bir ruh kazanmalı, geleneksel ve derin köklere sahip Afrika zihniyetinden bunun ne ölçüde ayrı olduğunu kavramalıdır.

Bilim alanındaki bu sağlam zemin ve bilimsel ruh, klasik felsefe dallarında, yani a) mantık, epistemoloji ve bilim felsefesi, b) metafizik ve din felsefesi, c) ahlak ve politik felsefe, d) estetik ve sanatlara giriş dallarında çıraklığa ve özümsemeye yol hazırlayacaktır. Bu başlangıç ve öğretim sürecinin tümünde, evrensel bir nitelik taşıyan bütün bu sorunlar Afrika nın durumundan yalnızca doğmakla kalmayıp, ama aynı zamanda, Afrikalıların özlemleriyle biçimleneceklerdir. Düşünme

ve eleştiri yoluyla, oluş sorununa açık olan Afrika felsefesi, yine de durum itibarıyla bir felsefe olarak kalacaktır. Bu ise araştırmanın önemini gösteriyor. Eğitimci-felsefeciler için hazırlanan öğretmen, hem de bir araştırmacı yapmak amacıyla biçimlendiriliyor. Bakhelorya derecesi için ve mezuniyet-sonrası düzeyde yapılan nihai sınavlar, eğitim sistemlerimizin bir çoğunda, zaman zaman kuramsal sınavlarla eş düzeyde olmak üzere, özgül bir konuda yapılacak araştırmanın iplikleriyle örüldüğü varsayılan bir tezi gerektirirler. Seçilen konuların çoğunun özgül biçimde Afrikalı, Afrika'yla ilgili ya da Afrika'daki duruma dayalı olduğunu belirtmekten mutluyuz.

Afrika'ya ve eleştirel düşünme aracılığıyla bundan doğmuş olan felsefeye yöneliş kendisi içinde çok parlak kazanımdır. Ama, böyle bir yönelişin kültürel çevreye saygı atmosferinde yürütülmesi gerektiğini eklemek de önemlidir, hatta acildir. Burada Afrika dilleri sorununa, bu karışık soruna gelmiş bulunuyoruz. Bunların birçogu vardır ki, onları çalışma dilleri olarak ya da felsefi kültürün araçları olarak benimsemek olanaksızdır. Ömrünü tüketmiş olan dillerin doğal bir ölümle ölmesine izin verilmelidir, ama öburleri de boğdurulmamalıdır. Ülkelerimizin her birisinin dillerimizi korumayı ve geliştirmeyi, dillerin çoğulculuğunu sürdürmeyi, onları kabul edilmesi gereken kültürel özerklik içine koymayı amaçlayan bir politika benimsemesi istenen bir şeydir. Bir ya da daha çok ulusal lisanın yanı sıra, belki de daha az ölçüde, alt-bölgesel lisanların geliştirilmesine de izin verilmelidir.

İkinci görev, bu dilleri yalnızca insanlar arasında yaygın iletişim araçları değil, ama okullarda ve kitlesel iletişimde de kullanılan araçlar durumuna getirmek olacaktır. Başka şu ya da bu, benzer bir bağlam içinde, Afrikalı eğitimci-felsefecinin kendi felsefesini bir Afrika dilinde ifade etmesine ve iletmesine olanak yaratma çabası sürdürülmelidir. Kulturel çevreye saygı sözüyle anlattığımız şeyin bir örneğidir bu; bunun avantajı, felsefeciye gündelık çevresi içinde somut temeller kazandırması ve böylece, onun, kendi toplumunun felsefecisi olmasına olanak vermesidir.

Bu bölümdeki yorumlar geneldir ve günümüz Afrika felsefesinin asıl doğasını, biçimlendiği gibi, daha açıkça ortaya ser-

mek, insan ve toplum üzerinde yoğunlaşan kapsamlı bir eylem olarak modern bir Afrika pedagojisinin temel gereksinimlerini ortaya çıkarmak ve son olarak, demokratik toplumların kurulması ve sorumlu bireylerin yaratılması yoluyla, Afrikalı felsefecilerin Afrika'nın ve Afrikalıların kurtuluşunda oynadığı rolü vurgulamaktır.

TÜSTAV

AFRİKA'DAKİ FELSEFİ ARAŞTIRMANIN DEĞERLENDİRİLMESİ BAŞLICA KONULAR VE DÜŞÜNCE AKIMLARI

Claude SUMNER*

GİRİŞ

Çok geniş terimlerle konuşulur ve çok büyük miktarda yayın birkaç güncel konuya indirgenirse, Afrika'daki felsefi araştırmanın başlıca dört yönelimi olduğu söylenebilir: etnofelsefe, Afrika kültür felsefesi, Afrika politik felsefesi ve özel bir olay, yani Etiyopya felsefesi.

Dünyada ve özellikle Afrika'da hiçbir yerde, kapalı bölümlendirmeler gerçekliğin zenginliğine, çeşitliliğine ve birliğine haklılık kazandırmaz. Sözgelimi, klasik anlamda neyin saf felsefi olduğunu, neyin yalnızca saf etnolojiye ya da antropolojiye, dinsel incelemelere, estetiğe ya da sanatsal incelemelere ait olduğunu açıkça ayırdetmek olanaksızdır. Geleneksel Afrika'nın gizemsel dünyası, onun her şeye ilişkin birlikseł görüşüyle karakterize edilir. Benzer biçimde, çoğu kültürel ve az çok varoluşçu yazılarda olduğu gibi, saf felsefeyi yazınsal çalışmalardan ayırmak, olanaksız değilse bile, genelde güçtür. Politik selsefe ile kültürel felsefeyi bütünüyle ayırmak da hemen hemen olanaksızdır. Birçok Etiyopya felsefe çalışması, genelde

---

* Etiyopya Addıas Ababa Üniversitesi Felsefe Bölümü profesörü. Yapıtları: **Ethiopian Philosophy** (1974/82, 5 cilt), **African Philosophy** (1980), **The Philosophy of Man** (1973/75, 3 cilt).

Etiyopya Hıristiyanlığı ve özel olarak da Etiyopya keşişliğiyle güçlü bir biçimde damgalanmıştır.

Ama aslında, yapay bile olsa, mantıksal sınıflandırmaların, bizleri, bir felsefecinin özgül genel araştırma alanı ile onun öngörü ve sonuçlarının genel yönelimi üzerinde aydınlatmak gibi bir üstünlüğü de vardır.

Etnofelsefe

Yeni araştırmacılar, Afrika gelenekleri, ayinleri, inanç sistemleri, mithosları ve dilleriyle ilgili, az çok güvenilir enformasyon yığınından, "Afrika", "Bantu", "Yoruba", "Dogon" ya da "Zulu" felsefesi diye nitelenmeye başlamış olan bir dünyagörüşü yapılandırmaya çalışmışlardır. Kimileri, dikkatlerini bu dünyagorüşünün bireysel yonleri, yani insan kavramı, ahlak, ölümden sonraki yaşam, Tanrı vb. uzerinde toplamışlardır. Kimileri de araştırmalarını, tikel bir kabile yahut kültür grubu içindeki dünya görüşüyle, ya da, bunun bır yanıyla sınırlamışlardır. Başka kimileri ise, geniş bir Afrika felsefeleri yelpazesinin ortak çizgilerini, az çok yüzeysel biçimde ortaya koyacak bir bileşim yapmaya çalışmışlardır. Bu çabalardan birkaçı şunlardır: Placide Tempels'in **Bantu Philosophy**'si, [Bantu Felsefesi], John Mbiti'nin **African Religions and Philosophy** [Afrika Dınleri ve Felsefesi] ve **Concepts of God**'u, [Tanrı Kavramları], E.G. Parrınder'ın African Traditional **Religion**'ı [Geleneksel Afrika Dinleri], M Fortes ve G. Dieterlen'in **African Systems of Thought**'u [Afrika Duşünce Sıstemleri], E. Smith'in **African Ideas of God**'u [Afrika'daki Tanrı Düşünceleri] ve J.V. Taylor'un **The Primal Vision**'u [Asıl Göruntu]. Butün bu çabalar, geçmişte, bir dizi halk ıçin ortak olan ve Hıristiyanlığı, İslamiyeti ve Batı uygarlığını benimsemiş olsalar bile, böyle halkların davranış modelını bugün bile etkileyen bir folk felsefesinin az çok gerçeğe uygun özetleridir.

Biraz ayrımlı bir yaklaşım da linguist yaklaşımıdır. Şeylerin doğası gereği, böyle bir araştırma verili bir grupla sınırlıdır. Verili bir dilin lugat ve gramerinin dikkatli ve bilinçli bir çözümlenmesi, bir halkın kavramsal çerçevesinin ve mantıksal düşünce kalıplarının anlaşılmasına yol açabilir. Bu yaklaşımın tipik bir örneği, **La philosophie bantu comparee**'de Alexis Kagame'nin verdiği örnektir.

Bir başka teknik de Marcel Griaule'ninkidir. **Dieu d'eau (Conversations with Ogotemmeli** (Ogotemmeli ile Konuşmalar)). Burada, Afrikalı bir "Sokrates"in, tümüyle cahil ve Batı düşüncesiyle çok az ilişkisi olan, yaşlı bir Dogon avcısının düşünceleri vardır. Halkının gelenekleri temelinde Ogotemmeli, onların inançlarının kişisel bir bileşimini üretir[1].

Şeyh Anta Diop, çoğu Afrika kultürünün Mısırlı kökenini ve tersine, Mısır kültürünün çoğunun da (siyah) Afrikalı doğasını saptamaya çalışır. Mısır uygarlığının temelde bir Siyah Afrika uygarlığı olduğunu ileri sürer. Eski Mısır ile Afrika kültürleri arasında birçok kültürel yakınlıklar bulmakla kalmaz, eski Firavun-dönemi dilleri ile modern Afrika dilleri arasında ortak noktalar bile bulur. Üstelik, Avrupa (Yunan ve Roma) uygarlıklarının eski Mısır'dan türediğini de iddia eder[2].

Etnofelsefeye karşı yönelen eleştiriler, Profesör Hountondji'nin çalışmalarıyla iyi bilinmektedir[3]. Temel itiraz, bunun felsefe olmadığıdır. İnsan uygarlığına ayrı bir Afrika katkısının olduğu gösterilse bile, bu felsefi bir katkı olmayacaktır. çünkü mitoloji felsefe değildir. Görüşun ve popüler bilgeliğin sona erdiği yerde felsefe başlar, çünku hem görus, hem de bilgelik geleneğin ve adetlerin saygınlığının eleştirilmeksizin onanışıdır. Felsefe, mantık konumuna ve yazılı bir duruma gelmek üzere, sözlü durumdan ve mithos'dan doğar. Felsefe, grup ve dünya içine tümüyle batmamış, ama kendisini onlardan ayrı tutan özerk bir öznenin girişimidir. Tartışmadaki son karar ne olursa olsun, geleneğin ve tarihin zengin tapınağına kök salmış olan bu yaklaşımların, bizlere, bir halkın bilgelığinin betimsel bir çözümlemesini sagladığına kuşku yoktur, yeter ki, Afrika'da birçok halkın bulunduğunu ve bu yuzden, tek tip bir Afrika dünya görüşünden daha fazla şey olduğunu anımsayalım[4].

Afrika Kültür Felsefesi

Afrika Hakikati Felsefesi, Afrika Kimliği ve Zencilik:

Afrika'nın geçmişinin bilge kişileri, bir Afrika felsefesinin kültürel temellerini atmışlardır. Onların kolektif çabası, hem asıl felsefenin sistemli ve eleştirel yaklaşımından yoksun olduğu için felsefeden daha az, hem de, yalnızca insan anlıkını değil, bütün

kişiyi amaçladığı için felsefeden ileri olan dirayetli bir etkinlikti.

Afrika'nın bu kültürel tikelliği, Batı ırkçılığının, köleliğin ve sömürgeciliğin toplumsal-politik etkisiyle birlikte, günümüz Afrikalıları için çok özgü bir toplumsal-kültürel ve varoluşsal durum yaratmıştır. Onlar, kendi kolektif kültürel kimliklerinden yabancılaşmışlar ve dolayısıyla, kendilerini çok özel bir psikolojik durumda bulmuşlardır. Birçok Afrikalı felsefeci, araştırmalarını, Afrika kimliğinin bu "gizemi"[5]ni nitelemeye ve "dünyada Siyah olma"nın[6] anlamını betimlemeye yöneltmişlerdir.

Kültürel yabancılaşmaya karşı başkaldırının ilk biçimi "Zencilik felsefesi" olmuştur. Senghor, "başlangıçta bunun gerçekte, Sartre'ın **Black Orpheus**'da [Siyah Orfe] belirttiği gibi, bir 'ırkçılık karşıtı ırkçılık' olduğu"nu teslim etmektedir[7].

"Çok önceleri biz, özümsemenin yenilgisini kendi kendimize teslim etmiştik. Fransız diline ve matematiğine özümsenebilmiştik, ama ne siyah derimizi, ne de siyah ruhumuzu atamamıştık. Böylece, Kutsal Kâse'yi, kolektif ruhumuzu tutkulu bir biçimde aramaya yöneldik .. Gezginci mantık, teknik ve piyasa ekonomisiyle, yani, kapitalizm üçlemesiyle özetlediğimiz Avrupa değerlerine karşı çekilmiş kılıçlar gibi, saldırıya giriştik... Batı uygarlığına karşı radikal bir muhalefet içinde olmaktan mutluyduk."[8]

Bu olumsuz tutum, Batının soğuk ve insanlıkdışı akılcılığının reddedilmesi ve buna karşı Afrikalının sıcaklığı, ritmi, insani genişliği ve coşkunluğunun çıkarılması uzerinde toplanıyordu ağırlıklı biçimde. "Avrupa akılyurütücüluğü çözümseldir, yarar bakımından gezgincidir; Zenci-Afrikalı akılyürütücülük ise, katılım bakımından sezgiseldir."[9] Zencilik, tarihsel açıdan uygun bir zamanda ortaya çıktı; çünkü Avrupa'da da Bergson, daha sonraları Blondel'in ve varoluşçuların devraldığı bir savaşla, saf düşünselciliğe meydan okuyordu. Akıl geri plana kaymış, sezgi ve yaşam günışığına çıkmıştı.

"Zencilik siyah insanları, daha tam olarak, Zenci-Afrika dünyasını karakterize eden uygarlık değerlerinin —kültürel, ekonomik, toplumsal ve politik değerlerin— tümüdür. İzlenimlerin aklı, 'ele geçirilmiş' olan akıl olduğu için, bütün bu değerlere nüfuz eden sezgisel akıldır esasında. Bu, coşkularla, nesney

le özdeşleşme içinde ben'in bir yana atılmasıyla, mithosla dile gelir; burada Mithos'dan, imgeleri —kolektif ruhun ilk örneklerini— ve özellikle, evreninkilere uyarlanmış en ilk mithosu anlatıyorum. Başka deyişle, cemaat duygusu, imgelem becerisi, ritm becerisi —bunlar, Siyah adamın tüm çalışma ve etkinlikleri üzerinde silinmez bir damga olarak karşımıza çıkan Zencilik özellikleridir."[10]

Böylelikle Senghor, bilimsel ve akılcı çabaların aşırı vurgulanmasına karşı çıkarken çağdaş felsefenin, en azından Avrupa anakarasında, övmeye başladığı zihinsel nitelikleri Siyah adama yormaktadır. Senghor, şunları soylerken, çok açık biçimde bunu dillendirmektedir: "Coşkunun zenci olduğunu sık sık yazmışımdır. Bunun için yerildım. Yanlış olarak. Aksi durumda, kendi özgül nitelığimizi, 'siyah dünyanın kültürel değerler toplamı' olan **zenciliği** nasıl görmemiz gerekir bilmiyorum."[11]

Ne var ki, Zencilik hareketi eleştirmenlerden ve aykırı şeylerden yoksun değildi. Muhalefet başka üç özelliğe tepki olarak çıktı: (1) Zencilikteki içkin ırkçılık; (2) "altın çağı" geçmişte gören ve şu anı yaşamayı beceremeyen romantizm; (3) Afrikalıları günümüzün toplumsal-politik sorunlarına karşı korleştiren, bağımsızlık ve ekonomik iyileştirmeler savaşından alakoyan, Zenciliğin pratik-olmayan doğası.

Zencilik kavramından yana ya da buna karşı olan Afrikalı yazarların çeşitli tepkileri, hâlâ sürmekte olan önemli bir felsefi tartışmanın yararlı yakıtı olmaktadır. Bu eleştiriler ne ölçüde geçerli olursa olsun, bunlar, Senghor'un girişiminin, yani, ayrı bir Afrikalı evren anlayışı ileri sürülmesinin felsefi önemini pek azaltmaktadır.[12] Her durumda, bugun Afrika'da önemli bir grup yazar, geçmişin ve yakın sömürgeci deneyimin gelenekleri temelinde, şu an için Afrikalı bir kimlik ve gelecek için bir ideoloji kurmaya çalışıyorlar. Bu yazarlar, ayrımlı biçimlerde dile getirseler bile, ortak bir ideolojiyi paylaşmaktadırlar: Afrika kişiliğini, onun "Afrikalılığı"nı, onun hakikiliğini oluşturan tipik etmenleri yeniden ortaya çıkarmak.

Modern Afrika Yazını

Bu yüzyılın ortasından bu yana, bütün Afrika'da, yalnızca Afrika'nın geçmişine antropolojik ve tarihsel bir ilgi değil, aynı zamanda, Afrika bağlamında, varoluş konusundaki yazınsal düşünceler de canlanmıştır. Çağdaş Afrikalı yazarların çok büyük yazınsal ürününü yargılamak açıkça olanaksızdır.[13] Sartre, Camus, Marcel ve başkalarının yazınsal çalışmaları gibi, bizleri sömürge-sonrası Afrika dünyasındaki varoluş karmaşalarına götürmeye çalışan, güncel ve gizil bir varoluşçu yazın madeni sözkonusudur. Afrikalı yazarların denemeleri, romanları, oyunları ve başka çalışmaları Afrika'nın kültürel kimliğinin sorunlarını çözmeye çalışmaktadırlar. Bunlar kültürel bütünleşmenin, özümsenmenin ve ırk ayrımının değerini tartışmakta, kimliğin karıştırılmasıyla, yabancı yaşam biçimlerini taklit etme çabalarıyla alay etmekte, geleneksel yönelimli yaşlılar ile modern, serbest düşünceli gençlik arasındaki, kültürel açıdan önemli kuşak uçurumunu betimlemekte, onların geçmiş ve şimdiki yabancı egemenliği sömürüsüne karşı başkaldırısını dile getirmektedir. Kısacası, onların çalışmaları büyük ölçüde bir protesto, özeleştiri ve ruh arama yazınıdır. Bunlardan kimileri, Aimé Césaire'nin **Discours sur le colonialisme**'i Franz Fanon'un **Black Skin, White Masks**'ı [Siyah Derı, Beyaz Maskeler] ve **Towards the African Revolution**'ı [Afrika Devrimine Doğru], Ohot P'Bitek'ın **Africa's Cultural Revolution**'ı [Afrika'nın Kültür Devrimi] ve Ezekiel Mphahlele'nın **Remarks on Negritude**'ı [Zencilik Üzerine Düşünceler] gibi, broşür biçimindedir. Kimileri romanlar ve oyunlardır ve bunlarda, bu sorunlar, somut insani ve toplumsal bir kurgu içine saçılmıştır. Alex la Guma'nın **The Stone Country**'si [Taş Ülke] ve **A Walk in the Night**'ı [Gecede Bır Yürüyüş], T.M. Aluko'nun **One Man, One Matchet, One Man, One Wife**'ı [Bir Adam, Bir Eş, Bir Adam, Bir Karı], **Chief The Honoruable Minister**'ı [Şerefli Vekil: Reis] ve **His Worshipful Majesty**'si [Saygıdeğer Majestesi], Cyprıan Ekwenzi'nin **Jagua Nana**'sı, **Beautiful Feathers**'ı [Güzel Tüyler] ve **The People of the City**'si [Kentin İnsanları], Onuora Nzekwu'nun **Blade Among the Boys**'u [Oğlanlar Arasındaki Pala] ve **Highlife for Lizards**'ı [Kertenkeleler için Sosyetik Yaşam], Chinua Achebe'nin **Things Fall Apart**'ı [Ruhum Yeniden Doğacak] ve **No Lon-**

ger at Ease'i [Artık Kolay Değil], James Ngugi'nin **Weep not Child'ı** [Ağlama Çocuk] ve Ezekiel Mphahlele'nin **The Wanderers'ı** [Serseriler] böyledir. Başkaları ise, umutlarını, endişelerini, hüsranları ve öfkelerini okura aktarmak için, şiirin zengin imgelerini kullandılar; Ohot P'Bitek'in **Song of Lawino**'su [Lavino'nun Şarkısı], Senghor'un şiirsel çalışmalarının çoğu ve örneğin **Sounds of a Cowhide Drum'ı** [İnek Derisinden Bir Davulun Sesleri] gibi, Oswald Ntshali'nin şiirlerinin çoğu böyledir.

Kendi kişisel deneyimimden söz etmeme izin verilirse, şiire nasıl yöneldiğimi söylemek isterim. Yönteminin bilinen sertliği ve belge arayışıyla "Felsefe Tanrihi"nin yazınsal tarzına ait olan **Ethiopian Philosophy** [Etiyopya Felsefesi] üzerine araştırmalarımı yürütürken, nüfuz etmeye çalıştığım kültürel dünyanın zenginliğini, güzelliğini ve derinliğini dile getirmenin bilimsel bağlamda yetersiz olduğunu gördüm. Metodolojik araştırmanın bana ilk belirtilerini verdiği, birliksel yaşam ve dünya görünümünü aktarmak için şiire, drama, dansa ve müziğe dönmek durumundaydım. Etiyopya'nın esinlendirdiği üç ciltlik şiir koleksiyonumu yayınlayan Etiyopya Kültür Bakanlığı, koleksiyona **Poésies inspirées de l'Ethiopie** değil de, **Poesles éthiopiennes**'in başlığını verdiğinde çok mutlu oldum ve gurur duydum.

Folklor, ayinler, şiirler ve politik bildirileri Kant'ın **Critique'i**, Descartes'ın **Discourse on Method'u** [Metod Üzerine Konuşma] ya da Aquinas'ın **Summa Contra Gentiles'i** ile aynı kefeye koymanın işi fazla ileri götürüp götürmediği sorulabilir. Ama buna, Sartre'ın **Nausea'sı** [Bulantı] ile Camus'un **Plague'**nın [Veba], onun **Myth of Sisyphus'u** [Sisyphos Efsanesi] kadar öğretici ve ondan daha çok okunduğu biçiminde bir yanıt da verilebilir. İnsan yaşamı, Tanrı, ölüm, iyilik ve yazgı gibi merkezi sorunlar, genellikle en iyi biçimde, akılcı iknaya daha az ağırlık veren ve daha çok, sezgisel coşkuya ve özel algıya dayanan bir yansıtma biçimiyle açımlanır.

Afrika, dünyanın geri kalanına, inceleme nesnesiyle symbiotik katılımda değer olduğunu ve Batı'nın salt çözümsel, akılcı ve faydacı yaklaşımının dile getirmeye giriştiğimiz gerçekliği tüketmediğini gösterebilir belki. Afrika, "kapsanılan ve görülmeyen" bir düşünce biçimini dünyaya gösterebilir ve böylece,

"komünal sıcaklığı, imge sembolünü ve ayırıp kısırlaştırma yerine, birleştiren ve verimli kılan kozmik ritmi geri verebilir."[14] "Zenci-Afrika kültürü, belli bir sanılar senkritizmine dayanabilir: dinamizm ve çoğulcukluk uğruna, amansız mantığı kurban edebilir; ama insanla, dünyanın geri kalanı arasında kurduğu sempati dolayısıyla, dikkatimize değer."[15]

Afrika Politik Felsefesi

Andığımız düşünürler, buyuk ölçüde, Afrikalı bir kimliği aramayla ilgilenirlerken, başlıca olarak politik kişilerden oluşan başka bir grup da, Afrika için topulmsal-ekonomik ve politik bir gelecek yaratmayla ilgileniyor. Onlar politik felsefe üzerinde yoğunlaşmakta ve daha genış felsefi sorunlar konusunda görece az şey soylemektedirler. Bu, Wiredu'nun savunduğu "Felsefedekı Afrikalı Bir Yönelım'dir"[16]: özgül biçimde Afrıka tarzında değıl, ama varolan Afrıka sorunları üzerinde felsefe yapmaktadır. Afrıka toplumu, "modernleşmeye ve toplumsal değişmeye yönelik kararlı, ama zor bır hamleye kalkışmıştır ve bunun kaynakları da sınırlıdır."[17] Ama modernleşme ve toplumsal değişme, düşünce alışkanlıkları ve varsayımlar olmadan gerçekleşemez; onlar, aslında felsefı bir iş olan eleştırel çözümlemeye tabi tutularak, bu varsayımlara dayandırılırlar.

Burada, yalnızca birkaçını anarsak, Kwame Nkrumah,[18] Julies Nyerere[19], Kenneth Kaunda[20] ve Alberth Luthuli[21] gibi yazar-politıkacılara gonderme yapıyoruz. Buradaki istisna yine Senghor'dur; o, bir politıkacı olmanın yanı sıra, bir şair ve kendince bir filozofdur da. Konuşmalarında, makalelerinde ve zaman zaman da kitaplarda, bu çağdaş Afrikalı politikacılar kendi halklarının geleceği üzerinde duşünmüşler ve uluslarının özlemlerini dile getirmişlerdir.

Bu yazarlar, kendilerini, politik bakımdan ayrıcalıklı bir durumda bulmuşlardır: Genelde cahıl ya da eğitimsiz insanların ortasında onlar, çok geniş politik yaratıcılık alanına sahiptirler. Onların halkı onlara öğretmen, baba-kişi ve zaman zaman da, bilge, Platonik "filozof-kral" olarak saygı duyuyor.

Yukarda anılan yazar-politikacıların her birinin politik felsefesinin çözümlenmesini ve eleştirisini vermek bu kısa bölümün parametreleri dışında olduğundan, onların türlü yaklaşım-

larının birbirine yakınlaşma noktasına, yani sosyalizme değinmeyi ve bu noktayı geliştirmeyi yeğ tutacağım. Sömürge sonrası Afrika politik ve ekonomik kuramının belki de en tipik etmeni şudur: Yeni bağımsızlığa kavuşmuş Afrika devletleri için biricik geçerli ve uygun ekonomik sistemin şu ya da bu biçimiyle sosyalizm olduğu ve olması gerektiği ortak inancı. Bu iddianın başlıca iki nedeni vardır. Bir yandan sosyalizm, "bizim kendi (Afrikalı) geçmişimizden, bizleri üreten geleneksel toplumdan kaynaklanmıştır. Modern Afrika Sosyalizmi, 'toplum'un genişletilmiş bir aile birimi gibi görülmesini kendi geleneksel kalıtından çıkarabiliriz."[22]

Öte yandan, bireylerin çıkarından çok, topluluğun hizmetinde olan bir zenginlik anlayışı Afrika geleneklerinde vardır. Hiçbir kimse, onlardan daha zengin olmak mantığıyla, çevresindeki insanları sömürmemelidir. Kapitalizm geleneksel Afrika toplumunda gerçekte asla etkili olamaz. "Eski günlerde, Afrikalı, kendi çevresindekilerden herhangi birine egemen olmak amacıyla zenginlik sahibi olmayı özlememiştir... Eski tutumuzu yeniden kazanmak için kendimizi yeniden eğitmemiz gerekir."[23] Senghor'da, şunları söylerken aynı noktaya parmak basar:

"Zenci Afrika toplumu kolektivist, ya da daha doğrusu komünaldir, çünkü o, bir bireyler topluluğu olmaktan çok bir ruhlar cemaatidir... Afrika, daha Avrupalıların gelmesinden önce sosyalizmi çoktan gerçekleştirmişti... ama yeniden ruhsal bir boyut kazanması için ona yardım ederek, onu yenilememiz gerekiyor."[24]

Nkrumah, demokrasiyi sosyalizme bağlar ve bunları, aynı insancıl Afrika tutumundan kaynaklanan, toplumsal-ekonomik ve politik yaşamın iki yanı olarak görür: "Demokrasi... bizim için asla bir teknik sorun olmamış, teknikten daha önemli olmuştur, sosyalist erek ve amaçlar sorunu olmuştur. Ne var ki, demokratik açıdan özlemi duyulan yalnızca sosyalist amaçlarımız değil, bunları elde etme yöntemleri de sosyalistti."[25] Igor Kopytoff,[26] geleneksel Afrika yaşam tarzının genelde, Afrikalıyı ideal biçimde sosyalizme hazırlayan uyumlu bir komünalizm olduğu iddiasının, bu sık sık yinelenen iddianın abartılmış bir genelleme olduğunu ileri surer. Bu sözümona geleneğin, sosyalist bir ideolojiye bağlılıklarını gerekçelendirmek isteyen mo-

dern Afrikalı önderler için yararlı bir propaganda malzemesi olabileceğini düşünür, ama, onların niyetinin temelde bilimsel açıdan tartışmalı olduğunu ileri sürer.

Lesotho Ulusal Üniversitesi'nden Profesör Ruch, Kopytoff' un savlarının, başka herhangi bir toplum gibi geleneksel komünalizmin de asla yetkin olmamasından, kötüye kullanmalar ve istisnaların var olmasından ve olsa olsa, bir akraba grubu üyelerinin yürüttüğü bir işbirliği çabasını ortaya koymasından pek fazlasını tanıtlamadığı yanıtını vermektedir. Birçok toplumlarda, birbirine kenetlenmek ve işbirlığı içinde çalışmak bir aile için ne denli normalse, "genişletilmiş" ailenin hâlâ canlı bir gerçekçilik olduğu bir toplumun da, akraba işbirliğini ortaya koyma eğilimi taşıması o ölçüde normaldir. Ama bununla, artık pek fazla aile bağlarına değil de, planlı üretkenliğe ve en geniş aile sınırlarının bile çok ötesindeki eşit dağılıma dayanan modern sosyalizm arasında büyük bir uçurum vardır[27]. Bu yüzden, modern Afrikalı önderlerin, küçük çaplı akraba grubunda pek-alâ işgören geleneksel komünalizmin, çok daha geniş ve çok daha karmaşık olan ulusal ölçeğe genişletilebilmesinin bir yolunu bulması gerekiyor. Bu ise, yalnızca kimi yeni yapıları değil, yeni bir ruhu da gerektiriyor, çunkü, geleneksel aile biçiminin esinlendirici gücü milliyetçilikten ya da yurtseverlikten bütünüyle ayrımlı bir düzendedir[28].

Öncelikle, insancıl ve ethik nedenlerden çok, artan üretkenliğe ya da ekonomik nedenselliğe bağlı olan kooperatif üretimden türeyen maddesel üstünlüğe dayalı bir sosyalizm Afrika'ya yabancı (un-African) olacaktır. Nkrumah, işin bu yönünü şu sözlerle özetler:

"Afrika'nın geleneksel çehresi, insana karşı yalnızca, toplumsal belirtileri bakımından sosyalist olarak betimlenebilecek bir tutumu içerir. Bu, Afrika'da insanın öncelikle tinsel bir varlık, belli bır iç onurla, bütünsellik ve değerle özgün biçimde donatılmış bir varlık olarak görülmesinden doğar. İnsanın özgün değerine ilişkin bu fikir, bizlere bir tür sosyalist görevler yüklemektedir. Afrika komünalizminin kuramsal temeli burada yatar. Bu kuramsal temel, başlangıçta herkesin eşitliğinin ve bir kişi için birçok kişinin taşıdığı sorumluluğun altında yatarak, klan gibi kurumlarda kendisini toplumsal bir düzeyde dile getirir."[29]

Nyerere de şu konuda ısrarlıdır: "Sosyalizmde insan, tüm toplumsal etkinliğin amacıdır. İnsana hizmet, onun insani yönden daha da geliştirilmesi, gerçekte, toplumun kendisinin amacıdır... Bir sosyalist için 'insan' sözü tüm insanları, tüm insani varlıkları dile getirir... ve onun amacı olan tüm insani varlıklar da eşittir... Bır sistem olarak sosyalizm gerçekte, insanların eşitsizliklerinin, onların eşitliğine hizmet etmesi için örgütlenmesidir. Onların eşit olması sosyalist bir inançtır."[30]

Bu yüzden, Afrikalı olmaya bakan sosyalizm, Afrikalı olduğu için, insancıl olmak zorundadır, zira bütün geleneksel Afrika değer sistemi insancıldır, yani, insan üzerinde yoğunlaşır. **Sosyalizm** olarak o, özel ya da grupsal çıkarlara karşı ortak yararın gereklerini yerine getirir ve tum insanların eşitliğini sağlar, o nedenle de, insanın insan tarafından sömürülmesini söker atar. **İnsancıllığın** bir biçimi olarak da, bütün insanın tam gelişimini amaçlar ve, insanı, kendisi içinde bir amaç olmasından çok, bir araç olarak kullanan her tür ırçkılığa ve her sisteme karşı, akılcı bır varlık olarak insan onurundan ileri gelen saygıya dayanır. Ve Afrikalı olarak da, yalnızca, gerçekte yeniden kurulması olanaksız bir geleneksel toplumda varoldukları biçimiyle değil, Afrika geleneklerinin temeli üzerinde, modern bir yolda gelişmiş biçimiyle de Afrikalı değerlere saygı göstermeyi ister[31].

Ayrıca, Senghor'un işaret ettiği gibi, sömürgeciligin Afrika deneyimi, Avrupa sosyalizminin üzerinde yetiştiği kaynak olan ekonomik ve toplumsal yabancılaşmayı ırkç. ve politik bir boyuta eklemiştir. Afrıka sosyalizmi, yalnızca toplumsal-ekonomik yabancılaşmaya degil, toptan insani yabancılaşmaya da bir tepki olarak, zorunlulukla, bu toptan boyut ve deneyimle renklenmiş olacaktır[32]. Bu değerleri taşımak ve insanlığın evrensel kültüründe bunlara bir rol oynatmak, çogu Afrikalı sosyalistin umududur.

"Hakiki bir Afrikalı sosyalistin, haritada çizilmiş bir çizgiye bakıp, 'Bu çizginin şu tarafındaki insanlar kardeşlerimdir, ama onun öbür tarafında yaşamak zorunda olanların benim üzerimde hiçbir hakkı olamaz' diyebilmesi olanaksız olduğu için, bu anakaradaki her birey onun kardeşidir... Ama biz burada duramayız. Hepimizin ait olduğu aile anlayışımız, bütün

insanlık toplumunu kucaklayacak biçimde —kabile, topluluk, ulus ve hatta anakara ötesine— genişletilmelidir."[33]

NOTLAR:

(1) Bkz. E. Arthur Ruch, **African Philosophy: Regressive or Progressive?** (Afrika Felsefesi: İlerici mi, Gerici mi?). Addis Ababa, 1980.
(2) Bkz. S Anta Diop, **Nations Negres et culture**, Paris, Presence Africaine, 1964.
(3) Bkz. P.J. Hountondji, **"The Myth of Spontaneous Philosophy"** ("Kendiliğinden Felsefe Mithosu"), **Conceguence** 1984.
(4) Bkz. J K M. Arthur, **"African Philosophers and African Philosophy"** (Afrikalı Felsefeciler ve Afrika Felsefesi).
(5) Gabriel Marcel, bir "sorun" ile bir "esrar" arasında bir ayrım yapar; bu birincisi, yazarın kişiliğini ve kültür değerlerini etkilemeyen konulardaki nesnel tartışmaları, varoluşsal bakımdan yansız başlıkları gösterir, ikincisi ise, yazarın kişisel, kültürel ve toplumsal olarak içine karıştığı, onun kendi öznel değer yargılarını doğrudan etkileyen başlıklardır.
(6) N.C. Manganyi, **Being-Black-in-the World** (Dünyada Siyah Olmak), Johannesburg, 1973.
(7) L.S. Senghor, **Discours prononcé al'Université d'Oxford**, 26 Ekim 1961
(8) Age.
(9) L.S. Senghor, **On African Socialism** (Afrika Sosyalizmi Üstüne), Londra 1964.
(10) Age.
(11) Senghor, **Negritude et humanisme**, Paris, 1964.
(12) J O. Sodipo, **"Some Philosophical Aspects of the African Historical Experience"** (Afrika Tarih Deneyiminin Bazı Felsefi Yönleri).
(13) "African Writers" (Afrikalı Yazarlar), Heinemann Yayınları.
(14) L.S. Senghor, **Prose and Poetry** (Düzyazı ve Şiir), Oxford, 1905.
(15) H. Deschamps **Le religions de l'Afrique Noire**, Paris, 1954.
(16) J.E. Wiredu, "On an African Orientation in Philosophy" (Felsefede Afrika Yönelimi Üstüne), **African Journal of Philosophy**, Nijerya 1972.
(17) Age.
(18) K. Nkrumah, **The Way Out; Dark Days in Ghana** (Çıkış Yolu; Gana'da Karanlık Günler), Londra, 1969.
(19) J K. Nyerere, **Education for Self-Reliance; Freedom and Development** (Kendine Güven İçin Eğitim, Özgürlük ve Gelişme), Dar es Salaam, 1974.
(20) K D. Kaunda, **A Humanist in Africa** (Afrika'da bir Humanist), Londra 1962.
(21) A. Luthili, **Let My People Go** (Halkımı Bırakın), New York, 1969.
(22) J.K. Nyerere, "The Basis of African Socialism" (Afrika Sosyalizminin Temeli), Oxford, 1966.

(23) Age.
(24) Senghor, **On African Socialism.**
(25) K. Nkrumah, "Africanists Hold First Congress in Ghana", (Afrikacılar Gana Birinci Kurultayı), **Ghana Doday, 1963.**
(26) Bkz. İ. Kopytoff, "Socialism and Traditional Societies" (Sosyalizm ve Geleneksel Toplumlar), Stanford, 1964.
(27) Ruch, age.
(28) Nyerere, age.
(29) N. Nkrumah, **Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution** (Afrika Devrimine İlişkın Olarak Sömürgecilikten Kurtulma ve Gelişimi İçin Felsefe ve İdeoloji), Londra 1964.
(30) J K. Nyerere, **Freedom and Socialism** (Özgürlük ve Sosyalızm), Dar es Salaam, 1966.
(31) Ruch, age.
(32) Bkz. L.S Senghor, "African Style Socialism" (Afrika Usulü Sosyalizm), **West Africa**, 1961.
(33) J.K. Nyerere, age

TÜSTAV

FRANSIZ DİLLİ AFRİKA'DA FELSEFİ ÖĞRETİM VE ARAŞTIRMA

Poulin J. HOUNTONDJI*

Son Değerlendirmeler

İncelenen ülkelerdeki durumun karşılaştırılması, aşağıdaki gözlemlere yol açmaktadır:

1.1 Bütün bu ülkelerde, felsefe liselerde oğretiliyor. Onüç ülkenin onbirinde, bunun, en azından kısmen eski sömürge yönetiminden kalan tarihsel bir kalıt, genç bağımsız uluslarca yalnızca sürdürulmekle kalınmayıp, genellikle geliştirilen bir kalıt olduğu ortaya çıkıyor. Yalnızca iki istisna vardır: Burundi ve Zaire. Bu iki ülkede, lise düzeyindeki felsefe, bağımsızlık sonrası getirilen bir yenilliktir. Elde edilen enformasyon, bu yeniliğin nasıl ortaya çıktığı, ya da ulusal ve uluslararası uzmanların hangi koşullarda ilk resmi programları hazırladıkları konusunda tam bir betimleme yapmaya izin vermemektedir. Ama sömürge etkisi, ister dogrudan, isterse dolaylı olsun, her şeyi açıklamıyor. Belirtilen olgular, bu onuç ülkedeki yoneticilerin isteğinin, zoraki bir sömürgeci kalıtı yalnızca sürdürmekle değil, ama, varolduğu koşullarda, onu geliştirmek ve dönüştürmekle de bağlantılı olduğunu açık bir biçimde ortaya koyuyor. Onüç ülkenin en az yedisinde (Kongo, Gabon, Gine, Fildişi Kıyısı, Mauritanya,

---

* Benin Halk Cumhuriyeti, Benin Ulusal Üniversitesi, Felsefe Bolümü Başkanı. Yapıtları: **Libertés: Contribution a la revolution dahoméene** (1973), **African Philosophy, Myth and Reality** (1903). **Sur la philosophie africaine** (1977).

Fas, ve Togo), felsefe öğrenimi **terminale** derecesinin altındadır, ya da, felsefenin geleneksel olarak ders-programlarından dışlanmış olduğu teknik okullara ve meslek okullarına sokulmuştur yahut da sokulma hazırlığı içindedir. Bu ülkelerin kimilerinde ve başka dört ülkede (Burundi, Kongo, Gine, Madagaskar, Togo, Tunus ve Zaire), uzman olmayanlar için felsefe, **terminale** derecesi ötesinde üniversiteye ve ya da lise sonrası uzmanlık kurumlarına dek genişletilmiştir. Son olarak, başka iki ülkede (Mali ve Senegal), anılan ülkelerin çoğunda olduğu gibi, yetkililerce yeni felsefe ders programı geliştirilmesi, sömürge erki altındakilerden ayrımlı olarak (bu ders-programları birbirinden öz olarak ayrı olsa bile), yetkililerin bu disipline duyduğu ilginin açık bir belirtisidir. Öyleyse, genel eğilim, oldukça ayrı nedenlerle ve yollarla olsa bile, felsefe isteminin büyumesidir.

1.2 Çeşitli yerlerde uygulana gelen ders programları bu ayrışmaların tanıtını sağlamaktadır: Kimi ulkelerde, az çok "klasik" felsefe ders programları (bu, burada betimlemeye kalkışmayacağımız bir goruştür); kimilerinde, derin ölçude ve bile bile yapılmış politik yönelimli ders-programları; kımilerinde, dinsel varsayımlarla koşullandırılmış, egemen dinle (bu bir devlet dini olabilir de olmayabilir de) bağlantılı ders-programları ve son olarak da, çok değişik durumlarda ve yöntemlerle, ulusal ya da bölgesel duşunce geleneklerini gozönüne alma çabası ile bağlantılı ders-programları vardır. Ayrıntılı bağlamlarda "felsefe" sözcüğünün semantik bakımdan kesin olmayışı bunun kapsadığı malzemenin çeşitliliği, bir bağlantı-çizgisiyle ya da bir bağlantı-çizgisi olmadan eklenen yahut ikame edilen terimlerin çokluğu, açıkça dile getirilmesiyle ve olanaklıysa, azami çaba sonucu çözülmesiyle kuşkusuz yarar sağlayacak olan bir dizi kuramsal sorunu dile getirir. Bunlar, felsefenin dogasını ya da en azından onun özgül karışma tekniğini, ideolojik ve ya da dinsel tarafsızlık olanağını, böyle bir tarafsızlık olanağının koşullarını (ya da bu olmuyorsa, olanaksızlığının nedenlerini, anlamını ve sınırlarını) ve son olarak da felsefe ve kültürel antropoloji araştırmasının ayrımlı karakterini, fikir akışının meşru araçlarını ve bu iki araştırma bölgesi arasındaki kuramsal ve metodolojik sınırları içerir.

1.3 Felsefe öğretmenlerinin atanmasını yöneten ölçütler ülkeden ülkeye değişmektedir. Kimi ülkelerde üniversite derece-

leri ve diplomaları gerekli ve pratikte yeterli bir koşul iken; kimilerinde, adayın "temiz bir yaşantı ve ahlaka sahip olduğu" nu doğrulayan bir sertifika sağlaması gerekmekte; kimilerinde de, Partiye bağlılık başka bir gereksinim olmakta ve Parti okulunda yetişme, duruma göre, üniversite derece ve diplomalarının yerini tutabilmektedir.

2.1 Burundi dışında sözkonusu ülkelerin hepsi, şu anda, felsefe uzmanları yetiştiren kuruluşlara (üniversitelerde felsefe bölümlerine ya da yüksek öğretmen yetiştirme kuruluşlarına) sahiptirler.

2.2 Bu uzmanların izlediği ders-programları ülkeden ülkeye önemli ölçüde değişmektedir. Zaman zaman, mantık gibi temel bir felsefe alanı atlanmaktadır. Ders programları, sistematik olarak, sosyolojiyi içermekte; felsefecilerin yetiştirilmesinde, ya da, her durumda, onların mesleki geliştirilmelerinde özellikle yararlı görülen psikolojiyi ve başka felsefe-dışı konuları da genellikle kapsamaktadır. Kimi durumlarda, bu disiplinler-arası-ilişkililik öyle bir nitelik almaktadır ki, felsefeye ayrılan ders saatleri, öbür konulara ayrılanların oranıyla —felsefe dışı konular lehine— ters düşmektedir. Başka ülkelerde, felsefe öğrencilerine açık olan başlıca kariyer olanağı öğretimdir. Yine de, özellikle araştırmacılık, gazetecilik, kültürel işler ve genel yönetim gibi başka kariyerlere de işaret edilmekteydi.

2.3 Politik açıdan, her ülkede, yerli öğretmenleri teşvik etmek, ya da, eski sömürgeciler dışındaki ülkelerden öğretmen sağlamak için çaba harcanıyor. Ne var ki, öğretmenlerin yetiştiği ülkeye ve felsefi içeriğe göre değişen düşünsel kökenler'inin çeşitliliği, bilimsel açıdan, farklı felsefe bölümlerinde, belli kuramsal ve pedagojik anlaşmazlıklar doğurmuştur. Üstelik, birçok ülkede, öğretmenler araştırma yapamamakta ve böylece, konuyu kavrayışlarını, aynı zamanda da, kendi öğrenim niteliklerini iyileştirememektedirler. Bu durumda, elde edilen enformasyon, Afrika'da felsefe öğretmenlerinin sürekli yeniden eğitimi gibi pratik bir sorunu ve bunun yanı sıra, yükseköğrenim ile araştırma arasında etkin bir ilişki (kurulması-ç) sorununu öne çıkarıyor.

3. O ülkelerin çoğunda, klasik felsefe metinlerinin yerel kitapçılarda bulunmayışı üzücü bir durumdur. Yahut da, bunlar bulunsalar bile, öğrenciler, hatta öğretmenler için bile fazla pa-

halıdırlar. Kimi ülkelerde, iyi felsefe kitaplıkları vardır. Kimilerinde ise, bunlar hâlâ çok kötüdür. Felsefe, incelenen onüç ülkenin onikisinde kısmen ya da tümüyle ana dilde öğretiliyor.

4.1 Felsefe uzmanları için eğitim programları, zaman zaman, edebiyat fakültelerinde ve çok seyrek olarak da, fen ve doğal bilimler fakültelerinde yer almaktadır. Konuların ve uygulanan pedagojilerin bolluğu, bu disiplinler-arası-ilişkililiğin, öğrencilere gerçekten disiplinler-arası bir eğitim vermek yerine, tersine, dağınıklığa ve yararsız bir bilgi hamallığına yol açtığı endişesine neden olmaktadır. Bilim fakültelerinde ve zaman zaman da tıp fakultesinde, her tikel disipline uyarlanmış, bilim tarihi ve felsefesiyle ilgili bir ders programına gerek duyulmaktadır. Çeşitli üniversiteler, uzman olmayanlar için felsefe kursları vermekteyse de, bunlarda, programlar ve öğrenim yontemleri her zaman söz konusu ögrencilerın özgullüklerıne uyarlanmış değildir. Bu durumda elde edilen enformasyon disiplınler-arası felsefe öğretimini yetkinleştirme sorununu ortaya çıkarmaktadır.

4.2 Araştırma için gerekli maddesel temeller, ulkeden ülkeye çok eşitsizdir. İncelenen onüç ülkenin beşinde, felsefe derneklerince yayımlanan ve ciddi güçluklerle surdürülebilen uzman felsefe dergileri vardır. Yanıt verenlere göre, temel maddesel "geçim" sorunları araştırmanın gelişmesine en ciddı engeller arasındadır. Her ülkede, felsefı araştırmanın daha büyük altbölgesel ve daha bir yüksek düzeyde, kıtasal bir örgütlenmeden kazançlı çıkıp çıkmayacağı sorunu ortada duruyor. Bu bakımdan, Afrikalılar Arası Felsefe Konseyı'nin (ICAP) yeri doldurulamaz bir nıtelik taşımaktadır

TÜSTAV

İNGİLİZ DİLLİ AFRİKA'DA FELSEFİ ÖĞRETİM VE ARAŞTIRMA

Kwasi WIREDU*

Liselerde felsefe sorunuyla ilgili olarak hemen göze çarpan bir olguda, İngilizce konuşulan Afrika ülkelerinin büyük çoğunluğunda felsefenin bu düzeyde öğretilmemesidir. Önceki raporlarda tartışılan onbir ülkeden yalnızca ikisinde, yani Mısır ve Libya Arap Cemahiriyesi'nde, felsefe liselerde düzenli biçimde öğretiliyor. Öbur ikisinde, Etiyopya ve Mauritius'da bu ders yalnızca tek bir okulda öğretilmektedir. Her iki durumda da bu kuruluşların Fransız kökenli olması anlamlıdır. Anılan iki ülkedeki tüm öteki liseler, geçmişte, felsefenin normalde bir lise dersi oldugu Fransız sisteminden çok, böyle olmayan İngiliz eğitim sistemini izlemişlerdir. Afrika'nın İngilizce konuşulan tüm öbur kesimlerinde, şimdiye dek bu konuda, (Fransız etkilerine konu olan Mısır dışında) kendilerine İngiliz egemenliğinden kalan sistemi izlemişlerdir.

Ne var ki, felsefenin şu ya da bu biçimde, değişmez bir etmen olarak lise eğitimine girdiği bir sisteme doğru Afrika'nın sürekli ilerlediğini gösteren belirtiler de vardır. Yukarda ele alınan, İngilizce konuşulan ülkelerin hemen tümünde, felsefenin lise ders programına sokulması yönünde açık seçik bir eğilim bulunmaktadır. Etiyopya'da gerçek bir başlangıç da yapılmıştır. Bu eğilimin nedenlerinden birinin, sömürge sonrası top-

---

* Accra, Gana Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanı, Inter-Afrika Felsefe Konseyi İkinci Başkanı Yapıtları: **Philosophy and African Culture** (1980).

raklardaki gelişme itilerinin insan zihnini felsefe doğrultusunda yoğunlaştırma eğilimi taşıdığını önermek herhalde fazla kurgusal olmayacaktır, çünkü bu süreç, ulusal amaçların yeniden değerlendirilmesi ile ulusal ve kültürel kimliğin eleştirel betimlenmesini gerektirmektedir. Durum böyle ise, akademik felsefenin büyük bir destek göreceği umulabilir.

Gerçekte durum biraz daha karmakarışıktır. Bir düşünce alışkanlığı olarak felsefeye duyulan yoğun ilginin, bir akademik disiplin olarak felsefeye karşı ilgisizlikle birarada yaşamasının olanaklı olduğu anlaşılıyor. 1980 Haziran'ında Nairobi'de yapılan Felsefede Öğretim ve Araştırma Üzerine Uzmanlar Danışma Toplantısı'na (bundan boyle Nairobi Konferansı denilecektir) katılan kimilerine göre, kimi Afrika ülkelerinde yürürlükte olan durum budur.

Bu ülkelerde, felsefeye giderek artan istemin felsefecilere duyulan azalan istemle yan yana gittigi savunulmaktadır. Bunun savunulan açıklaması şöyleydı: Bu ülkelerdeki yöneticiler felsefenin önemini gerçekten anladılar, ama yalnızca kendi felsefelerinin duyulmasında isteklidirler. Durumun gerçekte böyle olup olmadığı tartışmaya açıktır. Ancak, şu nokta kesinlikle belirtilmeye değer ki, felsefenin uzun zaman en yüksek düzeyde parti ve devlet liderliğinin ilgisini çektiği bir ülkede, yani Zambia'da, felsefe bölumü daha şimdi kurulmaktadır. Tanzanya örneği daha da çarpıcıdır, bu ülkenin başkanı Afrika'daki en saygın felsefeci devlet-adamlarından biridir kuşkusuz. Ama Tanzanya Dar es Salaam Üniversitesi'nde bir felsefe bölümünün açılması sorununun ele alındığını gösteren belirtiler bulunduğunu söylemek sevindiricidir.

Zambia'ya dönersek, felsefeye eğilimli yönetim ülke üniversitesinde felsefi araştırma ve öğretim sorununa karşı görünürdeki ilgisizliğinin gözalıcı bir yanı olduğu da belirtilmelidir. Bütün belirtilerden anlaşıldığı kadarıyla, devlet bu sorunu bildiği gibi çözmekte üniversiteyi serbest bırakmıştır ve şimdi üniversite, bir felsefe bölümü kurmaya karar vermiş, kadro ve ders konularını da dış karışma olmaksızın, akademik otoritelerce çözmüştür. Devlet, neyin öğretilmesi gerektiğini saptayan bir ideolojik enstitüye sahiptir ve bununla yetinir gözükmektedir. Gana'da resmi bir devlet ideolojisine ve felsefi bakımdan belli bir eğilime sahip bir tek parti devletinin bulunduğu 1960'ların

başlarında yürürlükte olan duruma benzemektedir bu. Ancak, Felsefe Bölümü öğretim ve araştırmayı kendi bildiği gibi yapmakta pratik olarak serbest bırakıldı. Bu arada, devletçe seçilen felsefe ve ideoloji de İdeoloji Enstitüsü'nde tam anlatımını bulmaktaydı. Gana Üniversitesi'nde Felsefe Bölümü'nün akademik özgürlüğü şimdi daha da güvencelidir ve felsefe öğretimi ile araştırmasında karşılaşılan sorunlar ne olursa olsun, bunların hiçbirisine devlet karışması yoktur. Aynı şey Kenya, Nijerya, Liberya, Sierra Leone, Uganda ve Zambia için de geçerlidir. Üstelik bütün bu ülkelerde devlet dini yoktur Mısır ile Libya Arap Cemahıriyesi bu bakımdan ötekilerden ayrıdır, çünkü bu iki ülkede bir devlet dini (yani İslam) vardır. Bununla birlikte, ankete verilen yanıtlara bakılırsa, devlet ne felsefe öğretmenlerinin atanmasına, ne de derslerin hazırlanmasına karışmaktadır. İslam felsefesi felsefe programında seçkin bir yer tutmaktaysa da, bu, dayatılmış bir durum olmaktan çok, doğal bir durumdur. 1975'ten bu yana felsefenin ideolojiyle resmen bağlanması ve devrimin bir aracı durumuna gelmesi bakımından Etiyopya, burada anılan tüm ülkelerden ayrı gözükmektedir. Sonuç olarak, akademik özgürlük kavramı öbür ülkelerle aynı biçimde uygulanmamaktadır O nedenle, ülkenin öbür eğitim kurumlarında olduğu gibi, üniversitede de felsefenin, devlet ideolojisine uygun biçimde bilimsel, sosyalist bir yönelim alması gerekiyordu. Ne var ki, Etiyopya dışında, sözkonusu ülkelerin tümünde, öğretim programı, Kara Afrika'da Afrika geleneksel felsefesine vurgunun giderek artması ve Arap Afrika'sında da İslâm felsefesinin sivrılmesi gibi özgul yerel vurgulara ek olarak, felsefenin ana alanlarının hepsini-mantık, bılgibilim, yöntembilim, metafizik, ethik ve politik felsefe-kapsar gözükmektedir.

Bu incelemede, felsefe öğretimi ve araştırması bakımından Arap Afrika'sı arasında ortaya çıkan önemli bir ayrım, birincilerde öğrenim aracının İngilizce yahut Fransızca, ikincilerde ise esas olarak Arapça olmasıdır. Bu kuşkusuz, daha önce yorumlanan bir olguyla, yani, birinci bölgede yerel geleneğin yazılı olmaktan çok sözlü olması, oysa ikinci bölgede eskiden beri yazılı bir felsefe geleneğinin bulunmasıyla bağlantılıdır. Bu ayrım, felsefe öğretiminde karşılaşılan sorunlarda daha başka ayrımlara da yol açıyor. Mısır'da ve Libya Arap Cemahiriyesi'nde,

anketlerden elde edilen bilgiden anlaşıldığı kadarıyla, başlıca sorun Arapça modern felsefe çalışmalarının görece az olmasıdır. Arapça olmayan önemli çalışmaların Arapça çevirileri yapıldığından ve daha da önemlisi, çağdaş Arap felsefeciler, yabancı bir işe düşkünlük kuşkusuna kapılmaksızın, felsefi çalışmalar üreterek Arap akademik felsefe geleneğini sürdürdükleri için, yukarda belirtilen sorun özellikle cesaret kırıcı bir sorun gibi gözükmüyor. Öte yandan, yedi Siyah Afrika ülkesinde (bu özel bağlamda, bir felsefe bölümü olmaması nedeniyle Mairitius'u bir yana bırakırsak) anketlere verilen kimi yanıtlarda kitap bulma güçlükleri de anılmakla birlikte, Gana gibi ülkelerde döviz kısıtlamaları, Nijerya'daki gibi, (kitap) elde etmede karşılaşılmış alışılmış gecikmeler, ya da daha genel olarak, kitapların bedelinin yüksek olması gibi dış sorunlar bulunmaktadır. Daha asli ve yakıcı olan sorun, akademik felsefenin kendisinin Afrika'nın bu kesiminde yabancı bir şey gibi görülmesidir, ve bu izlenim, söz konusu disiplinin yabancı dili anlatım aracı olarak kullanmasıyla daha da pekiştirmektedir. Hepsi bu kadar da değil: Kullanılan kitaplar, genellikle yabancı yazarlar tarafından yazılmıştır ve önemsiz birkaçı dışında, yabancı felsefi düşüncelerle ilgilidir. Afrika felsefesi diye bir şeyin olup olmadığı sorusunun bu bölgelerde, ortaya çıkmasının nedenlerinden biri budur. İslami Afrika'da ise, İslam felsefesi diye bir şeyin olup olmadığı sorgulanmayacaktır. Bunun içindir ki Sahra-gerisi Afrika felsefesindeki belli Afrika ötesi kaygılar Arap Afrika'sında ilgi doğurmaz. Bu kaygılar, Nairobi Konferası'nda felsefe için yazının zorunlu olup olmadığı sorununun tartışılmasıyla ortaya çıkmıştır.

Etiyopya ara bir örnektir. Burada hem uzun bir yazınsal, hem de sözlü felsefe geleneği vardır ve felsefe öğreniminin dili İngilizce olmakla birlikte, ulusal dil olan Amharik dilinin kullanılması pratik bir tercih olarak görülmekte ve elde edilen bilgiye göre de, üzerinde düşünülmektedir. Ulusal bir dile sahip olma, Etiyopya'nın Arap ülkeleriyle paylaştığı ve Sahra-gerisi ülkelerin çoğunun yoksun olduğu bir üstünlüktür. Yedi Siyah Afrika ülkesinden yalnızca Kenya'nın ulusal bir dili (Swahili dilidir bu) vardır.

Afrika'da felsefi çalışmanın karşı karışıya olduğu en ciddi sorunlardan biri hem kitap, hem de dergi anlamında, yayın ola-

naklarının kıtada görece olmayışıdır. Mısır ve bir ölçüde de Kenya dışında, incelenen ülkelerden hiçbiri, felsefe kitapları yayımıyla ciddi biçimde uğraşan yayımcılara sahip değildir. Felsefi dergi yayımında ise durum birazcık daha iyidir. Nijerya'da 1972'de yayıma başlamış olan **Cecond Order: An African Journal of Philosophy** (İkinci Buyruk: Afrika Felsefe Dergisi), Kenya'da, 1974'ten bu yana yayımlanan **Thought and Practice. Journal of the Philosophical Association of Kenya)** (Düşünce ve Uygulama, Kenya Felsefe Derneği Belgesi) ve Libya Arap Cemahiriyesi'nde de 1976'dan bu yana çıkan **Al-Hikma** vardır. Bu üç dergiden ilk ikisi, son zamanlarda önemli basın gecikmeleriyle karşılaşmıştır, genelde, Afrika'nın bu kesimlerindeki felsefe araştırmacıları düşkırıklığına uğrama eğilimindedirler, Onlar, elyazmalarını ve makalelerini kıta dışında yayımlamaya çalışmak zorunda kalmışlardır.

Ankete gelen yanıtların birinde yorumlanan bu durumun bir sonucu da, birçok Afrika üniversitesinde felsefe öğretmenlerinin yavaş yetişmesi olarak görülmektedir O nedenle, engeller ve yıldırmalar kısır döngüsünü moral bozukluğunun tamamladığı düşünülebilir. Bir başka muhabirin belirttiği ilgili bir sorun da, Afrikalılar arası felsefi iletişimin şimdiki süratidir. **Second Order**, Kuzey Afrika'dan pek bir katkı almamaktadır. Dergi, katkılarının çoğunu, bulunduğu Batı Afrika'dan ve zaman zaman da Doğu Afrika'dan alıyor. Benzer biçimde, **Thought and Practice** malzemesinin çoğunu Doğu Afrika'dan ve az bir bölümünü de Batı Afrika'dan elde etmektedir. **Al-Hikma** ise ne Doğu, ne de Batı Afrika'da pek bilinmiyor

Nijerya kesiminde belirtildiği gibi, **Second Order** dergisi, felsefede Afrikalılar arası işbirliğini geliştirmek politikasına uygun olarak, Fransızca konuşulan Afrika'nın işbirliğini ve desteğini sağlamak amacıyla, iki dilde çıkmaya karar vermiştir. Önceki paragrafta araştırılan birinci yanıtlayıcı, şu ek önlemleri de önermektedir. Daha çok felsefe dergisi basılı tutanakları geniş ölçüde yayımlanacak, özgül felsefi sorunlarla ilgili daha çok bölgesel konferans; Afrika'da, yayınlanabilir kitap boyunda elyazması yayımlanması. Bu kişi, hemen, mali sorunları da belirtmektedir ve bunlara, her türden örgütsel zayıflıklar da eklenebilir. Bir başka gerçek ise, Afrika'da felsefe okuyuculuğunun hâlâ çok sınırlı kalmasıdır; bu olgu, yukarda de-

ğinilen kısır döngüdeki bir halkayı oluşturmaktadır. Kıta düzeyinde bir **Year Book of Philosophy** (Felsefe Yıllığı) yayımlanması ve Afrikalılararası bir felsefe eğitim ve araştırma merkezi kurulması gibi önlemler de Nairobi Konferansı'nın, UNESCO Genel Müdürü'ne yönelik önerileri içinde yer almaktadır.

Afrikalılararası işbirliği yoluyla kıtada felsefenin geliştirilmesinde, Afrıkalılararası Felsefe Konseyi'nin (IACP) rolü bu bağlamda anılmaya değer. 1972'de Cotonou'da kuruluşundan bu yana, konsey en azından üç önemli konferansa katılmıştır: 1975'da Sudan'da Hartum'da ve 1977'de Etiyopya'da Addis Ababa'da yardımcı roller ve 1978 Aralık'ında Cotonou'da asli ve çok önemli bir rol oynamıştır. Bu son konferansın konusu olan "Afrika'da Felsefe ve Bilimin Gelişmesi", konseyin ilgi alanının genişliğini göstermektedir. Onun dergi yayımlama çabaları mali kısıtlamalar nedeniyle boşa gitmış olmakla birlikte, sona ermemiştir ve desteğe lâyıktır. Konseyin şimdiki programı Afrika'daki toplumsal ve bilimsel ereklere bağlı olarak ideolojinin doğası ile, geleneksel bilgi ve modern bilim konusunda araştırma etkinliklerinin boşaltılmasını ve uyumlandırılmasını içeriyor. Aynı zamanda, felsefe ve disiplinlerarası araştırma için bir Afrika merkezi kurulması da önerilmektedir. Bütün bu amaçlar, ankete verilen yanıtlara yansımıştır.

Afrikalılararası işbirliğinin bir yönü de anketlere gelen yanıtlarda pek nadiren belirtilen kısa erimli kadro alışverişidir. Nijeryalı ve Ganalı yanıtlayıcılardan gelen enformasyon, bu tür işbirliğinin öneminin iyice bilindiğini ima etmektedir. Bu yönde henüz çok şey gerçekleşmemişse de, bir başlangıç yapılmıştır. Giderek daha çok üniversite yetkilisi bu tür düzenlemelere gitmektedir ve buradaki can alıcı etkenler, genelde, felsefecilerin denetimi dışındadır. Felsefe alanında öğrenci değişimi konusunda durum daha da kötüdür. Bu, olasılıkla bütünsel üniversite politikalarında Afrikalılararası öğrenci alışverişi için gerekli önlemlerin alınmamış olmasından ileri gelmektedir. Bununla birlikte, kimi üniversitelerde, öbür Afrika ülkelerinden gelen öğrenciler için belli sayıda yer ve burs ayırma politikası vardır ve bu kolaylıkların kimileri de zaman zaman felsefe öğrencilerine yönelik olmuştur. Yalnız Gana ve Uganda'dan gelen yanıtlarda kendi üniversitelerinde bu politikanın varlığından sözedilmiştir.

Bütünsel üniversite politikaları, zaman zaman, felsefenin rolünü kısıtlamaktadır. Bir yanda doğa bilimleri, öte yanda beşeri ve toplumsal incelemeler biçimindeki katı ayrımlandırma, örneğin, bir bilim öğrencisinin Felsefe Bölümünde bir bilim felsefesi kuru alamaması anlamına geliyor. Bu, Gana Üniversitesi için geçerlidir. Bilim Fakültesindeki öğrencilerin Felsefe bölümünde biyoloji felsefesi, doğa bilimi felsefesi gibi kurlar alabildiği Kenya, Nairobi Üniversitesi'nde durum daha esnek görünmektedir. Bu, kimi Nijerya üniversitelerinde de gözlenen durumdur Nijerya İfe Üniversitesi'nde Felsefe Bölümünün hukuk ve sağlık öğrencileri için sırasıyla kanıt, tanıt ve tıp ethiği kurları felsefenin hizmet rolünün özellikle iyi bir örneğidir. Tüm felsefe bölümlerinin disiplinlerarası bir hizmet rolü üstlenmeye hazır olduğu ise açıktır.

Ne var ki, bu bölümdeki az sayıda olan personelin genelde bir kısıtlama öğesi olduğu belirtilmelidir. Bu bölümler kendi üniversiteleri çerçevesinde anlamlı bir boyutta oldukları zaman bile, gerçek öğretmen sayısı genelde çok azdır. O nedenle Sierra Leone Fourah Bay Koleji'nde öğretmen sayısı kuramsal olarak altı iken, gerçekte yalnızca üçtür. Uganda Makerere Üniversitesi'nde yalnızca iki okutman ile, iki asistanın yardım ettiği bir baş okutman vardır. Zambia Üniversitesi yalnızca bir felsefe öğretmeniyle yetinmektedir ve 1980/81 akademik yılında yeni bölümün çalışmaya başlayacağını umduğu azami sayı da ikidir. Geri kalan ülkelerdeki felsefe bölümleri daha iyi donanımlıdır, ama Libya Arap Cemahiriyesi ve Mısır dışında, serbest değildir. Kenya'da (Nairobi Üniversitesi'nde) altı (İki asistan okutman da dahil) Etiyopya'da (Addis Ababa Üniversitesi'nde) beş (bir dereceli-asistan da dahil), Nijerya'da (İfe İbadan, Nsukka, Port Harcaurt, Calabar, Zaria, Jos üniversitelerinde) toplam elliye yakın (yaklaşık on asistan okutman da dahil) ve Gana'da yedi öğretmen vardır. Libya Arap Cemahiriyesi üniversitelerindeki (Garyounis ve Alfateh), felsefe bölümleri yaklaşık otuz öğretmene sahiptir. Bu üniversitelerden hiçbirisi, kendi felsefe bölümleri içinde yalnızca araştırma görevlisi olan yetişmiş herhangi bir üyeye sahip gözükmemektedir, ve bu da, araştırma hacmini olumsuz etkilemek durumundadır.

İncelenen tüm ülkelere genişletilecek iki benzerliği belirterek bitirelim. Görülebileceği kadarıyla, her yerdeki temel öğre-

tim yöntemi ders anlatma, öğrencilere deneme yazdırma ve belli aşamalarda yazılı sınavlarla yürütülen özel derslerdir. Kimi ülkelerde, mezuniyet öncesi öğrenciler, mezuniyet yılında uzun denemeler ya da kısa tezler hazırlamaktadırlar. Gana'yı, Kenya'yı, Nijerya'yı, Sierra Leone'yi ve Uganda'yı anabiliriz. Bunlara ek olarak Mısır ve Libya Arap Cemahiriyesi de mezuniyet çalışmaları için kolaylıklar getirmişlerdir. Öbür benzerlik istihdam olanaklarıyla ilgilidir. Felsefe öğrencileri, zaman zaman kariyer geleceği konusunda endişe dile getirmektedirler. Ne var ki onların kariyer olanakları beşeri bilimlerdeki ve toplumsal bilimlerdeki mezunlarınki kadardır. Ele aldığımız ülkelerin tümünde felsefe mezunlarının (yahutta, eğitimlerinde bir felsefe öğesi bulunan mezunların) sivil hizmet ve sanayinin yönetim kesimlerinde iş bulduğu bildiriliyor Diplomatik hizmetler, kamu ilişkileri ve gazetecilikte belirtilmektedir. Bunların yanı sıra, lise ve üniversite öğretmenliğinde de artan kariyer olanakları vardır. Felsefi konuları liselere sokma hareketi ivme kazanır ve bu politika benimsenip, uygulanırsa, bu kariyer üniversitelerden mezun çekecektir. Şu anda felsefe, Gana gibi kimi ülkelerde Eğitim Bakanlığı'nca "öğretimdışı" seçmeli bir ders olarak sınıflandırılıyor. Dolayısıyla, öğretim hizmetini bırakan mezuniyet öncesi kişiler, felsefede uzmanlaşmaya karar verirlerse, ödentilerini yitiriyorlar. Ustelik herhangi bir durumda öğretime geri dönecek olursa, şimdiki biçimde, uzmanlık alanlarına doğrudan girdiği kabul edilmeyen dersleri öğreteceklerdir genellikle ve bu da, onların konumunda ve terfi durumlarında bir düşme anlamına gelecektir. Liselerde felsefe öğretmeni istemindeki herhangi bir genişleme, olasılıkla, bunu karşılamak için, üniversitelerdeki felsefe bölümlerinin genişlemesine de yol açacaktır. Ve bu ise, felsefe öğretiminin çok sayıda mezunu özümsemesi demektir. Bir çok Afrika üniversitesinde felsefe mezuniyet çalışmalarının ilerlemesiyle birlikte, bu süreç henüz yarı yoldadır. Bu ülkelerdeki felsefe öğretmenlerinin büyük çoğunluğu yerel üniversitelerin mezunudur. Geçmişte onlar, mezuniyet sonrası kalifikasyonlarını daima dışarıda aramışlar, ancak son zamanlarda, bu gereksinimi yerel üniversiteler karşılamaya başlamışlardır. Bu, Afrika'da felsefe kadrosunun Afrikalılaştırılmasına ivme kazandırmaktadır. Şimdiki durum kabaca şöyledir: Nijerya'nın 50'ye yakın felsefe öğretmeninin 30'u

Afrikalı, Gana Üniversitesi'ndeki yedi görevlinin altısı, Kenya Nairobi Üniversitesi'ndeki altı görevlinin beşi, Uganda Makerere Üniversitesi'ndeki beş görevlinin dördü, Sierra Leone Fourah Bay Koleji'ndeki üç görevliden ikisi ve Etiyopya'da beş görevliden dördü, Liberya Üniversitesi'ndeki profesyonel bir felsefeci Afrikalıdır. Ne var ki genel Afrikalılaştırma, gereğince istenilen ölçülerde değildir. Son olarak, eldeki enformasyonun incelenmesiyle, eğitim kurumlarında felsefe öğretiminde büyüme olduğu ve bunun, yakın gelecekte daha da artmasının beklenebileceği söylenebilir.

TÜSTAV

MARX'IN ÇALIŞMALARINDA BİLİNCİN* ÇÖZÜMLENMESİ

Merab MAMARDASHVILI

Marx'la karşılaştırma, uzun zamandan bu yana, bir araştırmacının kuramlarının ve onun eleştirel biçimde kendi kendisini değerlendirmesinin bir yorumlanma biçimi olmuştur. Bu bir rastlantı değildir. Marx, düşünceleriyle bütün gerçeklik tabakalarını ortaya döken, nesneler arasındaki yeni etkileşimler ve bağımlılıkların tumünü açığa çıkaran, insanlık tarihindeki pek az düşünürden birisiydi (bunların sayısı, hemen hemen tam anlamıyla, bir elin parmakları kadardı). Bu düşünürler, bu yeni "jeolojik tabakalaşma"nın koşullarını ve öncülerini açıkça dile getirerek, uslamlama tarzını, bunun gelişmesinin başvuru alanını ve bunun ussallığının türünü yüzyıllar önce belirlediler. Galilei, Marx ya da Einstein gibi düşünsel devler olmadan insan düşüncesi için sozkonusu olamayacak açıklamalar gerektiren, önceden bilinmeyen çeşitli nesneleri, araştırmacılar onlardan devraldılar. Ama, bu yeni nesneler anakarası kesinlikle bulunmuştu ve onun üzerinde çalışabilirdik, eskisi gibi düşünmek artık olanaksızdı:

***

---

* Buradaki sözcük, "bilinçli olma durumu"nu, "bilinçlilik"i anlatan "consciousness" olduğu halde, Türkçe'de bunu anlatmak için de çoğu kez "bilinç" teriminin kullanılması nedeniyle, "bilinç" olarak çevrilmiştir - Ç.N.

Marx'dan sonra, bir araştırma alanı olarak, yahut, yalnızca, genelde toplumsal çözümlemeyle konumlandırılan sezgisel bir anlayış olarak bilinç, başka birçok nesnenin yanı sıra, bu tarzda yeniden yapılandırıldı. Bilince "modern yaklaşımlar" olarak yollama yaptığımız şey, şimdi formüle edilen ve Marx'dan önce olanaksız olan özgül sorunsallar ve bilinci inceleme tarzı da içinde, bu yeniden yapılandırmanın doğrudan sonuçlarıdır. Bu sonuçlar fenomenoloji, varoluşçuluk, bilgi toplumbilimi, psikoanaliz, kültür incelemelerindeki yapısalcılık, vb. gibi, geleneksel aydınlanma usculuğunun terimleriyle açıklanması çok güç olan bugunkü felsefi hareketlerde kendisini (zaman zaman tuhaf ve karışık bir tarzda) duyurmaktadır. Marx, geleneksel klasik felsefenın sınırlarını ilk kez parçalayan birçok olağandışı nesneyi ve heuristik bılınç, tefekkür (contemplation) şemalarını bilim alanına soktu. Bilincin belli yönleri ortaya çıkarıldı ve bu, bireysel kişinin —düşunen, uslamlayan, kendisi için saydam bir birimın— kendiliğinden ve yaratıcı ajanı ve merkezi olduğu saf bilinç gibi felsefi bir duruma göre duşunmeyi olanaksızlaştırdı. Bilince ilişkin incelemelerin nesnelerinin bütünüyle ayrı bir alanda yerleştirildığı; bılıncin kendısinin, önceden gözlenenlerden butunüyle ayrı yönlerde kesişen yeni bağımlılıklarla nüfuz ettigi kanıtlandı ve bilincin incelenmesinde uzun zaman bir tekel oluşturan, iç gözlem ve zekice iç-denetim yöntemi paramparça oldu.

Marx bu devrimi, her şeyden önce, belli bir toplumsal oluşuma, yani kapitalizme ilişkin ekonomik incelemeler çerçevesi içinde yaptı; bu incelemeler, Lenın'ın deyışıyle, önceden yalnızca bir hıpotez (varsayım) olan ve Marx tarafından bulunan, tarihin maddeci anlayışının, bılince ilişkın belli yönlerini somutlaştırdı (ve ayrıca, beklenmedik yönlerde geliştırdı). Burada birkaç ön yorum gerekiyor (çünkü Marx, özel bır disiplin olarak asla bir bilinç kuramı geliştirmedi, özel bir yöntem kuramı, diyalektik kuramı da formüle etmedi).

Politik ekonomide Marx, polıtik ekonomi biliminin kendi terimleriyle ve onun kendi yaratıcı amaçları için, yöntembilimsel, felsefi çalışma yaparak yer açmış oldu. Bu çalışma; Marx'ın politik ekonomide ürettiği altüst-oluşun, onun bu alanda yarattığı, (kazanımları arasında, son derece önemli politik ve ekonomik buluşların da sayılabileceği ve bu bilimin bütün kolla-

rını yeniden yapılandıran, yeni tür bir kuram ortaya koyan, vb.) felsefi açıdan bilinçli bilimsel düşünme imgesinin (yahut "paradigma"sının) içeriği ve koşulu oldu. Nesnel bakımdan, bu tür düşünme, politik ekonomi dilinde gelişmiş, ama genel felsefi kategoriler olarak yorumlamaya uygun koskoca bir yeni felsefi hipotezler [varsayımlar] ve heuristik bilme şemaları dizisini kapsar. Bunlar, Marx'ın, "nitelikleri duyularla aynı zamanda hem algılanabilen, hem de algılanamayan toplumsal şeyler"in (Marx) doğası üzerine; nesnelleşme, nesnelleşmiş, toplumsal açıdan maddesel biçimlerin öznel etkinlikle ortaya konan insan yetenekleriyle ilişkisi sorunları üzerine; akılcı bilmenin ekonomik etkinlikle ilişkisi üzerine, yani, bu gerçekliğin doğrudan gözlemde nasıl gözükebildiği ve onun yanılsamalı yansımalarının neden mümkun olduğu sorusu uzerine, vb. önermelerini içerir. Marx'ın, bir nesnel (ekonomik) süreç kuramını, onun doğrudan ajanlarının kafalarındaki yansımasına ilişkin bir kuramla eşzamanlı olarak yapılandırdığını; yalnızca bilincin bireysel hatalarını ve yanılsamalarını degil, (bu da yapılmakla birlikte), zorunluluk nedeniyle dogan reel surecin nesnel-bilgilendirici anlatımlarını da inceleyerek ve eleştirerek bunu yaptığını belirtmek önemlidir. O, bu süreçte, "dönüşmuş biçimler"in (**verwandelte Formen**) zorunlu biçimde ortaya çıktığı koşulları çıkarsar ve belirler.

Tümüyle apaçık biçimde belli bir bilinç kuramı önvarsayan (presuppose) bu onermeleri burada bilerek sıralıyoruz. Marx'da bulduğumuz, öyle bir kuram, öylesine derin bir kuramdır ki, bunun buluşları ancak çok daha sonra gerçekleştirilmeye başlayacaktır.

Kuşkusuz, Marx'ın çalışmasının, sozgelimi Kapital'in, temel ve genellikle işaret edilen bir özelliği, onun konuyu belli bir toplumsal oluşumun ekonomik ilişkilerine ilişkin nesnel bir sistem-yapı incelemesi olarak yapılandırılmış olmasıdır. Başka bir deyişle bu, onların özellıklerinin ve karşılıklı ilişkilerinin bunların taşıyıcıları olan bireylerin kimi antropolojik nitelikleriyle açıklanmasını önvarsaymayan ve bireylerin bu ekonomik fenomenleri anlama süreçlerine, onların itkilerine, amaçlamamalarına, isteklerine, vb. başvurmayı dışlayan bir incelemedir. Marx bir sistemi, kendi kendisine gelişen birleşik bir bütünü inceler ve onun üstünlüğü, bu yeni görüş açısını bilime getir-

mesidir; insanın belli doğal ve üstelik, çözümlenemeyen gereksinimleri, hesapları, çıkarları, vb. olduğu varsayımı, bu soyut, tarihdışı temel varsayımı zımmen yapan önceki klasik politik ekonominin gizli antropolojiciliğinin üstesinden gelmesidir.

Şimdi, bilinç, bunun fenomen ve ilişkileri burada hangi biçimde ortaya çıkıyor? Bilincin varolduğunu ve onunla ilgili bir şeyler varsayıldığını biliyoruz. İşte burada, oldukça ilginç bir olgu gün ışığına çıkmaktadır: Toplumsal fenomenleri çözümlemenin nesnel maddeci yöntemi, Marx'a, kesinlikle, özgül bir yapı olarak bilinç anlayışına bir anahtar sağlamış, onun bunu açmasını ve onun doğasına, eylem tarzına ve ilkesel biçimlerinin ayrımlaşmasına ilişkin belli temel nosyonları [sanıları] ortaya koymasını mümkün kılmıştır.

Sorun, Marx'ın toplumsal sistemlere ilişkin bütünüyle özel bir görüşe sahip olmasıdır: her durumda o, kendi incelemesini öyle bir tarzda yapılandırmıştır ki, daha başından, bilinç aracılığıyla gerçekleştirilen ve işlev goren sistemlerle, yani, gerekli bir öğe olarak onların kendi yansımalarını [düşuncelerini] içeren sistemlerle (ya da, başka türlü koyarsak eylemlerinin bir iç öğesi olarak gözleyicının bilinçlilığini içeren sistemlerle) ilgilenmektedir. Onun görüşune gore, toplumsal ekonomik sistemler, tanım gereği, bu turdendır. O nedenle, bilınci toplumsal etkınlik sistemlerinin bır ışlevı ya da bir özniteliği olarak görmenin mümkün oldugu kanıtlanıyordu; onun içeriği ve yapısal biçimleri, öznenın algısı içinde nesnenin yalın yansımasından çok, sistem ıçinde bağlantıların iç-ilişkilerinden ve ayrımlaşmasından çıkarılıyordu.

Öznelerde var olan bilinç, kural olarak, onun başvurucularına (referents), buna ilişkın nesnelleştirmelere göre tümüyle nesnel bır biçimde incelenebilir ve bır bütün olarak toplumsal etkinlik sisteminin kendı kendine gelişimi ve ayrımlaşmasıyla doğmuş gıbi kabul edilebilir. Göreceğimiz gıbi, Marx bunları kesinlikle bu bütün içinde alıyordu. Bu düzeyde Marx, kendilerinden ve kendı gerçekleşmiş nesnel içeriklerinden başka bir şeyin "temsilcileri" olan bilinç başvurucularının oluşum mekaniğini ve belirlenimciliklerını (determinisms) saptar. Bu "başka"nın, söz konusu mekanizmaların toplumsal malzemesi, insanlar arasındaki reel etkinlik değişimi olduğu kanıtlanır (bilincin oluşum mekanizmaları ise hiç de verili değildir).

Temelde bir "kendi-bilinci, felsefesi" olan klasik felsefe, bilince teleojik bir yapı verdi ve onu yalnızca tek boyut içinde —öznenin yansımalı bilinci içinde yeniden üretilen algılama ve temsil boyutunda— varolan bir şey olarak gördü. Öte yandan, Marx ise, bilincin toplumsal boyutunu ve toplumsal mekanizmalarını ortaya çıkararak, onu bilimsel belirlenimcilik dünyasına sokan ilk kişi oldu.

Bilincin, sonsuzluğa uzanan tekbiçimli bir düzlem yerine, deyim uygunsa, arkeolojik katmanlar taşıdığı; eşzamanlı olarak var olan çeşitli düzeylerdeki belirlenimciliklerle, toplumsal mekaniğin, bilinçaltı mekaniğinin, külturün belirti sistemleri mekaniğinin, vb. belirlenimcılıkleriyle kesişen çok boyutlu bir şey olduğu kanıtlandı. Öte yandan, genetik açıdan heterojen yapı katmanlarından, yani, çeşitli zaman dönemlerinde çıkan ve ayrı yasalara göre gelişen yapı katmanlarından oluştugu da kanıtlandı. Bu derin katmanlar ve ayrı boyutlar içinde bılınç, kuşkusuz, kendisi ve dünya uzerinde duşünen bireyin kendi-bilinç etkinliğiyle örtuşmuş degıldir. Bundan çıkan şey, bılinçlilik ürünlerinin bu etkinlıge ındırgenemeyeceğidir B.linç, çok boyutlu bütün içinde surup giden sureçlerın başkalaşımlarından yalnızca biridır, buzdağının yalnızca tepesidir. Kendisının bağımlı olduğu gizli bölumleriyle birlıkte ele alınmalıdır.

Marx'ın bilınç çözumlemesı koskoca bir kuramlar dizisinin öğelerini içerir: (1) bilincın toplumsal koşullanmas·na ilişkin kuramsal bir modelin; (2) fetişizme ve toplumsal olguların bilinç içindeki simgelerine ilişkin kuramın; (3) ideoloji kuramının (belirtelim ki, Marx'ın toplumsal-felsefi ideoloji eleştirisı, daha sonraları, şimdı kendı başına akademik bir disiplin olup, genelde bilgi toplumbilimı olarak anılan [bır bılım] durumuna geldi); (4) bilinç etkınlığının özel bıçimlerı olarak özgür düşünsel üretim ve bılim kuramının; (5) insanın kişisel gelişiminde ve insanın kültür ve tarıhsel eylem alanındakı sorumluluğunda bir araç olarak bilinç kuramının [öğelerini içerir].

Aşağıda, Marx'ın düşüncesinde bu yönlerden yalnızca kimilerini ele alacağız.

⁂

Yukarda özetlenen Marx'ın yaklaşımının özellikleri, onun **Kapital**'deki meta modelinde bilincin yorumlanmasından zaten

anlaşılabilir. Onun yaklaşımı, bilinç ve kültürün kişisel-olmayan [yahut indirgemeci-maddesel] çözümlemeci olarak nitelenebilir. Bunu açıklayalım.

Marx, metaları, "nitelikleri, duyularla aynı zamanda hem algılanabilen, hem de algılanamayan toplumsal şeyler" yani, doğal, duyusal olarak algılanabilir özelliklerinin yanı sıra, duyusal algılama için (yalnızca imgelem için) verili olmayan ve onların doğal bedeninin öte yanında yatan toplumsal özellikleri ve ilişkileri de dile getiren şeyler olarak betimler.

Bu durumda biz, bir metanın dile getirdiği değerle ilgileniyoruz [demektir]. İnsan etkinliğinin ürünlerinin maddesel biçimleri, her zaman, toplumsal ilişkilerin belirtileri olma özelliği taşır; böylelikle, bireylerin bilinçli etkinliğini, onların iletişimini düzenler. Ne var ki, bilinçte, sözgelimi değer taşıma ve böylece bir toplumsal anlam belirtisi olma özelliği kesinlikle bu şeye, onun somut bütünsel (corporeal) doğasına ilişkindir. Ama bu sonuncusu; bireylerin çalışmalarının toplumsal karakterini, bir fetişte olduğu gibi, ondan kaynaklanan anlaşılabilir (onlara bilinç içinde verilen) bir algılanamayan özellik maskesi altında, bireylerden gizler. Bu, Marx tarafından bulunan, emek ürünlerinin fetişizmidir; 'bunlar meta olarak üretilir üretilmez"[1] onların içinde yatmaktadır. Bu, aynı zamanda, bir bilinç türü, onun simgeleştirme ve tasarımlama etkinliğinin bir türüdür; Marx, bu tür etkinliği niteler ve onu, toplumsal varlık ile bilinç arasındaki halkaların doğasına ve onun çözümlenme yöntemine ilişkin bir dizi genel durumu izlemek için bir materyal olarak kullanır.

Bir nesne bilinçte, neden kesinlikle verili biçimde ortaya çıkar da, başka bir biçimde çıkmaz? Bu sorunun yanıtı, —ve bu, onun incelemelerinde (yalnızca politik ekonomide değil, genel olarak toplumsal incelemelerde de, çeşitli sınıfların, partilerin, bireylerin, vb. itkilerinin ve programlarının çözümlenmesinde de) sürekli ortaya atılan bir yanıttır— her şeyden önce, bireysel bilinç mekanizmalarının gözleminden, bireyde sürüp giden anlama sürecinin doğruluğundan ya da yanlışlığından bir soyutlamayı varsayar. Bilinçteki süreçlere nüfuz etmek için Marx, şu soyutlamayı yapar: "nesne (maddesel beden, toplumsal anlam belirtisi)—insan özelliği" ilişkisinin iki terimi arası-

ña, özgül bir halka; oldukça ayrımlaşmış hiyerarşik bir yapı oluşturan bireyler arasındaki etkinlik değişimine ilişkin koskoca bir anlamlı toplumsal halkalar sistemi yerleştirir. Daha sonra, bu sistemdeki ilişkilerin sürekli içiçe geçmesi ve örülmesinden hareket ederek, süreçleri ve mekanizmaları inceler; bunların düzey ve katları, insan etkinliğini ve onun maddesel bakımdan uygulanan toplumsal güçlerini içeren nesnel teknedir.

Bu ara halkanın sokulması, bilinci incelenen ilişkinin bütününü altüst eder. Ayrı nesnelerin aldığı (ve öznel biçimde algılanan) biçimlerin, bir ilişkiler sisteminin (ya da, alt-sistemlerinin) kristalleşmeleri olduğu kanıtlanır. Onların baglanmaları onların yaşam kaynağıdır, oysa öznenin bilinç ve algılaması bu aynı korelasyonlarla yaratılan uzaylarda hareket eder. Bilinci incelemenin gerçek yolu; verili toplumsal sistemin devinimiyle konulan itkilerin, çıkarların ve tinsel anlamların bilinçli yaşam tarzını incelemenin yolu bu ilişkiler aracılığıyla bulunabilir.

Marx'ın meta ve genelde ekonomik biçimler çözümlemesi, bilincin nedenselliğine ilişkin bütun şemayı köklü biçimde değiştirerek, bu tikel yolu açar. Daha önceki usculuğun bilincin toplumsal deneyiminde güncel olgu içinde, antropolojik biçimde ele aldığı mekanik nedensellik, bireyin her tikel durumda kendi güncel çıkarını ve güncel konumunu temelde göremediği varsayımına dayandığından, burada artık iş görmez. Bunu reddeden Marx, bilincin oluşumunu, sistemdeki verili nesneler arasındaki ilişkilerden çıkarsar; duyusallığı etkileyerek bilince aktarılan ayrı nesnelerin doğrudan içeriğinden çok, onların [verili nesnelerin] bu ilişkilerdeki yerinden ve ayrımlaşmasından çıkarsar. Burada ayrı nesneler, sistemin, daha geniş iç-bağlantısının ve yapısının belli yönlerini yahut bölumlerini ortaya koyan çıkarsamaları ya da "somutlamaları"dır. Bunların biçimi, bu yapı içindeki ilişkilerden ortaya çıkıncaya dek, çözümsel olarak izlenebilir. Bilinç yoluyla biçimin algılanmasına gelince (aşağıda, bu daha ayrıntılı biçimde ele alınacaktır), bu, iç-bağlantıları ve dokusuyla biçime birincil içeriğini ve yaşamını veren ilişkilerin atlanmasıyla nitelendirilir. Biçim, sanki, onların bilinçteki temsilcileri ya da ikameleri gibi hizmet eden ve bireyin düşüncesi, ilişkilerin atlanması ve ikamesi sürecinde yer almaz. Buradan, başka bir tür nedenselliğin değil de, yalnızca sistemsel

nedenselliğin bilinçle birleştirilebileceği sonucu çıkar. Marx'ın, toplumsal bilincin toplumsal varlıkla koşullandığı ve ideolojik, hukuksal ve genelde üstyapıyla ilgili varlıkların içeriğinin kaçınılmaz/biçimde ekonomik ilişki ile, vb. belirlendiği önermesi, Marx'ın, toplumsal varlık ile toplumsal bilinç arasındaki nedensel halka şemasının altında yatan bu soyutlamalar ve idealizasyonlar bakımından ele alınmalıdır. Bunlar atlanır ve bu şema, sözgelimi, antropolojik ruhta yorumlanırsa, ("ekonomik maddeciler"in durumunda olduğu gibi önreğin) hemen anlamsızlaşır. Kesinlikle, bilincin yapısal çözümlenmesinin ilk modellerini ve sistemsel nedenselliğini ortaya koyarak, Marx, bunun maddeci yorumunun, daha karmaşık ve görece bağımsız biçimlerinin anlaşılmasına izin veren toplumsal belirlenimcilik ilkelerinin bilinç yaşamına sokulmasının ilk örneklerini vermiş oldu.

Marx, sistemsel nedensellik şemasını kullanarak, gerçekte, sistemin eyleminin etkilerini, hem nesneler yönünde, hem de özne yönünde eşzamanlı biçimde izler; bu eşzamanlı alınan etkilere göre, nesne ile bilinç arasında, gerçek ile imgesel arasında ayrım yapmanın anlamsız olduğuna ilişkin, ilginç bir buluş yapar. Marx'ın daima, ilişkilerin gerçekte oldukları gibi görünüşe çıktığı noktaları araştırdığını belirtmek yerinde olur.[2] Marx'ın, metalar dünyasının "harıkaları" ve "hayaletleri" üzerine çözümlemesini —bunu, düşünen bireyin hiçbir eyleminden çıkarsamış değildir— geliştirdiği durumlarda bu özellikle geçerlidir Genel olarak konuşulursa, Marx bilinç kadar ilginç kimi fenomenleri de çözümler, "meta biçimi", "fiyat biçimi", "emeğin fiyatı", "sermayenin değeri", "faiz biçimi", "toprağın değeri". Bütün bunlar bütünüyle gerçek, nesnel ilişkilerdir. Öte yandan, tam anlamıyla ekonomik nesneden olarak çözümlenen nesnelerin (örneğin, fiyatın parasal biçiminin) nesne mi, bilinç mi olduğunu söylemek zordur. Bu, Kapital'in birçok yorumcusunun kafasını karıştırır: Marx'ın görünüm yorumu nesnel mi, yoksa öznel midir? Gerçekte Marx, bir tür yarı-nesnelerle iş görmez değil midir?

İşin aslı, Marx'ın burada bilincin fenomenolojik doğasını, onun güncel (actual) yarı-nesnel karakterini ortaya koyması; öznenin iç dünyasında sürüp giden süreçlere bakmaksızın, nesnelerin yarı-nesnel yapılara dönüşümü gibi, nesnel bir bilinç çözümlemesine izin veren bir soyutlama getirmesidir. Yukarda

açık olduğu gibi, fenomen kavramına tarihte ilk kez modern anlamını vererek, "fenomenin ötesine geçmesi", onun nedensel kökenini araması ve bilinç fenomenlerinin hizmet ettiği toplumsal iletişim sistemini ortaya çıkarması bakımından Marx, sonraki tüm fenomenolojistler karşısında büyük bir tarihsel üstünlüğe sahiptir. Görünüş ile gerçek, bilinç ile nesne özdeşliğinin öğelerinin aranması ve saptanması, gerçekte, başka bir görevi —fenomenolojik olmayan bir görevi— yerine getirir. Önce, bilincin kendisi-bilinçli, yansıtıcı (reflexive) toplumsal deneyim dünyasının, onun hazır ideolojik, kuramsal vb biçim ve sistemleştirmeler dünyasının bütünü çıkarsanmış olur; ikincisi, çıkarsamadan sonra kalan şey, sistemin ilişkilerince üretilen özel nesnel biçimde özdeş olan bilinç başvurularını ortaya koyar ve böylelikle, bu sonuncunun [sistemin ilişkilerinin] çözümlenmesi, bunlar sistem içinde verildiginden ve onun tarafından üretildiğinden, birincisinin [bilinç başvurucularının] çözümlenmesi yerine geçer. İnsanların yazgısını ister nesnelerin doğaustü özellikleri içinde, tanrılar çerçevesinde, isterse emegin fiyatı gibi "sarı logaritmalar" içinde ele alalım, Marx'ın büyuk ilkesi, bilinç süreçlerini, gerçek ilişkileri bu maddesel biçimlerın oluşmasından (örnegin, duyularla hem algılanabilen, hem de algılanamayan meta değerinin oluşmasından) geçen ozgül dönüşümle değerlendirmektir. Bu ilkeye uygun olarak, bilinç, bu dönüşmüş nesnelerin gelişmesi ve işlev görmesi için bir koşul olarak görüldüğü ya da nitelendiği halde, kendisine algılama rolünü, apaçık olanın yalnızca dile getirilmesi rolünü, vb. bırakarak, kendisinden ayrı biçimde konumlandırdığı şeyle değerlendirilmelidir.

O nedenle, metaya, "duyularda, aynı zamanda hem algılanabilen, hem de algılanmayan" bu şeye geri dönelim. Marx'ın inceleme çizgisi, gerçek bir ilişki ya da bunun gibi bır şey ile, bilinçte gözüktükleri kadarıyla bu aynı varlıklar arasında, bilinçle örtüşmemiş, ama insanın, hem dış, hem de iç gerçekliği anlamını (realisation) doğuran toplumsal mekanikle doldurulmuş bir alan bulunduğunu gösterir. Bilinçten ayırdedilemeyen bu biçimlerin neler olduğu ve bunların nasıl var olduğu sorusuna yanıt vermek, hangi şeyin ya da ajanın nesneleri bilince sunduğu, yahut, bunları onun önüne çıkardığı sorusuna yanıt vermekle aynıdır. Marx, tıpkı gözün, retinadaki öznel izlenim-

den çok, "gözün kendisi dışındaki bir şeyin nesnel biçimi"ni[3] algılaması gibi, gerçekliğin belli bir biçim içinde kararlı ve daha bölünemez bilinç başvuruculari, nitelikler, başvurusal anlamlar ve niyetler biçiminde algılanmasından hareket eder. İnsan etkinliğinin karakteri, onların bilincine, belli anlamları olan özneler olarak yansır. Bu altüst oluş yoluyla, bilincin sınırları, güncel (actual) yapıların temsil edildiği bir alan olarak özetlenir.

Marx'ın tasarlama ve nesnelleştirme fenomenlerine hangi anlamı verdiğini biliyoruz. Şunu akılda tutmalıyız ki, Marx için, bilincin bir ürünü tasarlama değil, ama bilincin kendisi, nesneden bağımsız olarak yer alan, toplumsal sistem içinde (şeylerin aracılık ettiği etkinlik değişiminin toplumsal biçiminin, bu sistemce gerçekleştirilen, maddesel pekiştirilmesi olarak) çalışan ve bilincin iç boyutunu, kavrama yoluyla geliştiren bireylerin artık kavradığı tasarlamanın ve nesnelleştirmenin özümsenmesidir. Burada, bilincin bir tür nesneleştirildiği hiç de varsayılmamaktadır. Tümüyle ayrı bir şeydir bu. Marx tüm aydınlanma felsefesinin ve geleneksel rasyonalizmin kabul ettiği bilinç modelini aşmıştı. Bu modele göre bilinç insanın dışındaki, objektifleşmiş ürünleri onun kendi psikolojik özellikleri ve durumlarına anlaşılır biçimde uygun kılarak koruyordu. Marx, bu savları bilincin nesneleşmiş ürünlerinin, insani eylemin özelliklerinin aktarılması ve yansıtılmasının açıklanmasında saf dışı bırakmıştır. Geleneksel felsefecilerin iyi anlayabileceği bir dille açıklandığı, soruna ilişkin anlayışının köklü ayrımı konusunda yeterince açık bir fikra sahipti, sözgelimi, "başka insanlar için" var olan bilinç ve dil, "kişisel olarak benim için" bilinç bakımından birincildir;[4] "ben benim"in yeterli olduğu Fichteci bir felsefeci olarak doğmaz insan, ve "Peter bir insan olarak kimliğini, önce kendisini benzer türden olan Paul ile karşılaştırarak, saptar ancak."[5]

Burada işaret edilen altüst oluştan önce neyin yer aldığı ve bunun itici gücünün ne olduğu çok büyük önem taşır, çünkü bir tür bilinç yoluyla konuşma mekanizması, bilincin ağzıyla dile gelen "başkasının konuşması" olan yapı burada biçimlenir. Kuşkusuz, insanların etkinliği özneye yansır, ama koskoca bir özgül dönüşümler dizisiyle gelen bir etkinliktir bu. Nesnel bi-

çimin kendi birincil içeriğini ve yaşamını, belli bir ilişkiler sistemi içinde gerçek ilişkilerin dokunmasından ve bunların ayrımlaşmasından çıkardığına yukarda işaret etmiştik. Ne var ki o, bilince muhalefeti içinde var olan, hazır, sonlu ve daha bölünemez [bir şey] olarak verilidir. Bir bilinç ve bilinçli içerik figürü olarak nesnel biçime, gerçek ilişkilerin nesnel olarak atlanması ve bunların yerine, (bilinçten önce ve ondan bağımsız olarak) belli dönüşümlerin konulması olgusu da yol açar. Burada, şu süreçler sözkonusudur: nesnel biçimin gelişerek birleşmesi (accretion), onun halkalarından kopuşlar ve artık bölünemeyen ve sonlu insan etkinliği; toplumsal bilginin, anlam belirtilerinin doğallaşmasına yol açan maddesel organın yardımcı, fiziksel özelliklerine kayması (fetişizm ve toplumsalın simgeleri); etkinlik değişimi içinde üretim ilişkilerinden anlamlı nesneye doğru hareketin, bu nesnenin etkinliği ve iletişim biçimini harekete geçirecek biçimde tersine çevrildiği —**ve güncel olguda olup biten şey kesinlikle budur**— tersyüz oluş; bilinç için sonlu bir nesnenin, bütünun tüm ilişkilerinin, bunun güncel açıdan ayrımlı tüm tanımlarının (bunların kimileri sonuçta, psikolojidekine yakın birçok bilinç yapısının ambivalansını* yaratarak, öbürlerinden daha seçkin bir duruma gelir) vb. ayrımlaştırılmamış birliği ve iç-bağlanımıyla donatıldığını kanıtladığı toplaştırma (condensation).

Bütün bunlar Marx'ın meta çözümlemesinde kolayca izlenebilir. Yalnızca sonunda, "gerçeklik-bilinç" bağlantısını elde ederiz, ki burada belirli bilme-yapıları gerçekliği oluşturur, onun ilişkilerinin gerçek yapısını bir yana bırakır. Bu bilme yapıları, toplumsal etkinlikleri içinde bireylerin gerçekleştirdiği bilinci oluşturur. Marx, bu yapıları, "belli, tarihsel açıdan belirlenmiş bir üretim tarzının koşullarını ve ilişkilerini, toplumsal geçerlilikle dilegetiren..."[6] [yapılar] olarak tanımlamıştır. Onları bu ilişkiler, birey kitlelerinin etkinliği içinde kendi gerçekleşmeleri ve hareketlerinin bir aracı ve bir biçimi olarak üretirler. Bu noktada, çözümleme, "toplumsal bilinç" denilen özgül bir soyutlamayı getirir. Bu bilinçle varlık arasındaki halka sistemsel, ya da temsili, bir nedensel halkadır. Gerçeklik,

---

* Ambivalance: İki bağdaşmaz isteğin zihinde aynı anda harekete geçmesi. —Ç.N.

yalnızca, daha önce işaret edilen (ya da bunlara benzer) dönüşümlerden oluşan yapısal bağlantı yoluyla bilinci belirlediği için bu, bilinçte, belli bir tarz içinde, içerik, anlam ve duyu olarak ortaya çıkar, bilinci kendi özünden ve dönüşümler mekaniğinden gizler. Dönüşümlerle ortadan kalkan bir şey (mekanik çarpma ya da verililik anlamında) bir neden olamaz, ama bilincin figürlerini belirleyen de bu "bir şey"dir. Onları adeta, giydirilmiş ve iyice provadan geçirilmiş baklalar gibi sahneye iterek ve kendisini onların doğrultusunda yoğunlaştırarak, oynatıp durur. Ne var ki sahnede, görünebilen, dinlenebilen ve sonlu olan "bağımsız" bir gerçeklik görürüz. Oysa gerçekte bu, sahne efektlerinden başka bir şey değildir.

Marx, "ekonomi sahnesine çıkan karakterler"den[7] söz etmesiyle aynı anlamda, "bilinç sahnesine çıkan" karakterleri ya da maskeleri de sunar. Bu maskeler, şeyleri hem dile getirir, hem de gizler. Etkinlikleri içinde bireylerin temsil ettiği ve gerçekleştirdiği bilinç maskeleri için de bu geçerlidir. Satırları toplum yazar, ama bunlar bireylere kaydedilir. Dönüşümün ürünleri, yeni ilişkiler (ürünler arasındakiler —bilinç ilişkileri, gerçeklik ilişkilerinden çok "sahne ilişkileri") bilinçte toplumsalı, güncel toplumsal gerçekliği dile getiren lisandır. İnsan bu lisanı sökebilmelidir Marx, gerçekte, bilinç yapılarını öznelere basılmış, bireylere kaydedilmiş toplumsal gerçeklik fenomenleri olarak görür. Onların bilincinin toplumsal koşullandırılmışlığını bu anlamda anlar Bilinç, nesneye "muhalefeti"ni, toplumsal mekanizma oyunundan doğmuş olan muhalefeti kendi materyalleri içinde şifrelendirir ve somutlar. Bu "muhalefet"in çözümlenmesi öznenin fiziksel doğasına, bu öznede, birleşmeler oluşumuna ilişkin önceki deneyimlere, onun eğilimlerine, alışkanlıklarına ve genelde, hiçbir bilimin gözönüne alamayacağı ve bilincin nesnesinin kırımına uğrayacağı, bilincin koyduğu anlam içinde dönüşeceği, sonsuzluğa uzanan binbir türlü duruma başvurmayı gerektirmez. Bunlardan hiçbirisi, ilişkiler sisteminde yer alan dönüşümleri açıklayamaz. İnsan, sözgelimi, bir emek ürününün doğal bedeninin duyularla algılanamayan bir özellıği olarak değeri anlamazdan **önce**, bu dönüşümler (gelişip birleşme, kayma, tersine çevrilme, toplulaştırılma, vb.) çoktan olmuştur, yani, görünebilen, yarı nesnel yapıları gerçeklik yerine ikame eden toplumsal mekanizma çoktan oyuna girmiş

bulunuyordu. Ve insan, bu süreçler yer almış olduğu için, böyle bir özelliği değer olarak anladı.

Eğer, Marx'ın gösterdiği gibi, bireydeki "nesnel düşünce biçimleri"ni, yani, kendisi aracılığı ile konuşan ve kendisi içinde kaydedilmiş olan toplumsal bilinci (duyuları, nesnel anlamları, simgeleri, vb.) bu yolla elde edersek, bunlar, aynı zamanda, öznenin kendi toplumsal bilincini, gerçek yollarına ve kaynağına girmeksizin, kaydettiği ve yaşadığı biçimlerdir. Bunlar, insanın, kendi bilinçli güdülerinin ve ruh hareketlerinin görünebilen nesnel itki ve anlamından öteye geçmeksizin, kendisini hareket ettiren ve uyaran şeyleri kaydettiği biçimlerdir (bilinç, onun fiziksel deneyimlerini kaydettiği zaman da benzer şeyler olur).

Bireylerin duşundüğü, dile getirdiği, istediği ve yaşadığı her şey, onların toplumsal gereksinim ve isteklerine biçim veren güdülerin bütün psikolojik (ve başka sistemlerde, animistik, mitolojik, kozmolojik, vb.) lısanı, bu soyutlama düzeyinde, ancak, ortaya koyduğu toplumsal etkinlik sisteminin süreçleri ve mekanizmaları biçiminde ve o ölçüde ele alınır. Onun biçimleri, bu sonuncusunun [toplumsal etkinlik sisteminin] oyun ürünlerinin kristalleşmeleri ve tortulaşmaları (deposition) olarak görülür. Bu yapıdaki etkin ve gerçekten "konuşur" gibi gözüken halkalar ve bağımlılıklar, bu biçimlerin anlaşılabilmesinden önce anlaşılmış olmalıdır. Öte yandan, bu yapı ne ölçüde yakın ve apaçık ise, onu nitelemek de o ölçüde zordur. Bu da, idealist kültür felsefecısınce önerilen, tinsel anlama, bilincin anlamına doğrudan öngörü yönteminin yararsız olduğunun başka bir kanıtıdır.

Ama, bir şeyin bilinçten once ortaya çıkma, yaşanma ve onun tarafından, itki, anlam, gerçekleşmiş çıkar, vb. terimleriyle (anlam tortularıyla bilince bu biçimler içinde damgasını vuran bir gerçeklik ve süreç mekanizması imgesi olmadan) kaydedilme biçimleri yalnızca açık-olmayan, keyfi ve öznel şeyler de değildir. Bunlar, hakikata uzanan bir tür hatalar sisidir, sis örtüsü dağılır dağılmaz ona yol açarlar ve bu yüzden, bilimle karşılaştırılabilirler, bilimle aynı doğrultuda bulunurlar (bilgi hareketinin "duyuların aydınlatılması" ve hakikatin, aldanmanın teleojik anlamı, tüm hareketin iç itici gücü olması gibi). Bu karşılaştırmanın olanaksız olduğu kanıtlanır, çünkü, ondan

bütünüyle bağımsız olarak, yukarda anılan biçimler tümüyle belli bir kalıtımsal ve işlevsel rol oynarlar, toplumsal ilişkilerin kendilerince yeniden üretilirler. Dolayısıyla, onlar belki bir kararlılığa ve yapısallaşmışlığa sahiptirler, herhangi bir bilgiye indirgenemez ve onun tarafından ortadan kaldırılamaz biçimde var olurlar. Marx, örneğin şuna işaret eder: Metalar olarak emek ürünlerinin gerçek doğasının bulunması, "emeğin toplumsal karakterinin bizlere ürünlerin kendilerinin nesnel bir karakteri gibi gözükmesine yol açan sis tabakasını hiç de dağıtmaz" ve "bağımsız olarak harcanan özel emeğin özgül toplumsal karakteri, bu emeğin her türünün eşit olmasından ibarettir ve bu yüzden, bu karakter, bunun insan emeği olması dolayısıyla, ürün içinde değer biçimini alır —bu olgu, **yukarda anılan buluşa karşın,** üreticilere gerçek ve sonul olarak gözükür; tıpkı, bilim tarafından havadaki bileşik gazların bulunmasından sonra atmosferin kendisinin değişmeden kalmış olması gibi."[8]

Bilinç kuramı açısından bunun anlamı, klasık felsefenin varsaydığı hiçbir "saf bilinç"in gerçekliği yeniden kuramayacağı ve koskoca bir nesnel yapılar dizisinin, insan tarafından bilinçli olarak denetlenen bir nesne yapısı olarak yeniden üretilemeyeceğidir. Bir anlamda, bilinci odaklaştırmayan ve onu, dolaylı olarak, başvurusal etkinlik yoluyla çözümleyen Marx, bilinç (ilk planda da bilimsel bilinç) fenomenlerinin çözümlenmesinde heuristik bir araç olarak daha önceden kullanılmış olan teleojik şemayı yırtar Bilincin belirli yapılarının, tüm öbür bilinç biçimlerine (diyelim ki, daha gelişmiş olanlara) göre değişmez ve onlar tarafından ortadan kaldırılamaz olduğu kanıtlanır. Marx, varlığın (bilincin varlığı da içinde) bilgiye indirgenemeyeceği ilkesini en açık biçimde formüle etmiştir. Bilincin bu özelliği, Marxizm'de önemli bir yer tutar. Aydınlamacıların önyargılarına karşı Marx ve Lenin, toplumsal açıdan harekete geçirilmiş fikirlerin, anlayışların, yanılgıların, vb. ideolojik eleştiriden (sözgelimi, onların yerine bilginin konulmasıyla) çok, en başta gerçek etkinliği değiştirmeye ilişkin pratik deneyimlerle, sınıfların ve toplumsal hareketlerin deneyimleriyle, toplumsal ilişki sistemlerindeki ve yapılardaki değişiklikle ortadan kaldırılabileceği gerçeğine, propaganda ve ideolojik çalışma açısından önemli olan bir gerçeğe sürekli dikkat çekmişlerdir.

Ama bu, çok genel bir Marxçı prosedürün pratik uygulamalarından yalnızca birisidir. Marx, bilgibilimsel özne soyutlaması çerçevesindeki (bilinç teleolojisi şemasına uygun olarak) düşünsel (contemplative) bilinci değil, toplumsal yapılar içinde yer alan ve onların gelişmesinde ve işlev görmesinde etkin, gerçek bir halka oluşturan, o nedenle de, bunlar içindeki rolü ve yeri bakımından ele alınan bilinci çözümler. O, toplumsal fikirlerin ve sanıların gerçek toplumsal varlıkla ilişkisinin, öznenin düşüncesinin öznenin incelediği nesneyle ilişkisi olmadığını ve sonuçta, insanın, çevresindeki dünyanın tinsel ve pratik özümsenme sistemlerinin ve kültürlerinin gelişimini ve ardışıklığını anlaması bakımından, bu planda, "maddesel" ile "tinsel"in birbirine muhalefetinin pek yararlı olamayacağını göstererek, bu alandaki geleneksel "özne-nesne" ilişkisini genelde reddeder. Marx'da, bilinç ve kültür biçimleri, ilk kez, yeni, klasik-olmayan çözümsel koordinatlar içinde ortaya çıkarlar.

⁂

Deyim yerindeyse, bilinç ve kültürün toplumsal belirlenimciliklerini aramak ve bulmak için bilimi öğreten Marx'da, bu yeni çözümleme şemaları, kendilerini çok ilginç bir yolla, ussallaştırılmış dolaylı-fetişist bilinç biçimleri denilebilecek (yukarda ele alınanlardan daha karmaşık) biçimlerin yorumlanmasıyla ortaya koyarlar. İdeolojik savaşımlar sırasında bu biçimler, kendilerini egemen sınıfların çıkarları olarak oluşturarak ve bağımsızlık kazanarak, vb ideolojiye, bilime, felsefeye, genelde kültüre sızarlar.

Marx, belirli özerk mantıksal görüşler üzerinde temellenmiş gibi gözüken, ama gerçekte oldukça ayrı bir yolla yapılandırılmış olan bu bilinç dönüşümleri üzerinde çok çalışmıştır. İlk ve en başta da, amaca yönelik etkinlikle uğraşan düşünen (reflecting) bir birey olarak insanın kendi ideolojik evinin efendisi olmadığını —onun bilinçli düşüncenin nesnesi olarak, her zaman verili olan ve toplumsal açıdan her zaman kısıtlı bulunan içerikle sınırlı olması anlamında değil, bu düşüncenin mekanizmaları anlamında, bunun etkin kendiliğindenci ajanının ne ya da kim olduğunu bulmak anlamında— göstermiştir. Bu ajanın

insan —kendi konumunu, itkilerini ya da çıkarlarını ideolojize etmeyen insan— olduğunu ortaya koymuştur.

Marx'ın belirlediği bu ideolojik sürecin belirleyici bağımlılığı (kendisini gerçek yaşamdan ayırıp, onunla yan yana, bağımsız biçimde var olarak), toplumsal yapılarda kendiliğinden biçimde yer alan, doğrudan verili olan bilince bağımlılığıdır. Marx bunun için ayrı terimler kullanır; gerçek yaşamın dolaysız lisanına örülmüş olan bilinç, gerçekliğin tinsel-pratik özümsenmesi, pratik gündelik yaşamın düşünce biçimleri, gündelik bilinç Ama, ideolojik yaşamın dışsal olarak bağımlı ussallaştırılmaları ile bu bilinç arasındaki halka, her zaman aynısını karanıtlar; bu, özel tür bir nedensellik olarak belirtik ile örtük arasındaki halka modelinin ardından, Marx tarafından çözümlenmiştir. Düşüncenin bir tür dolaylı pragmatik nesneleri denilebilecek şeyleri devreye sokarak dönüşmüş olan nedenselliği nitelemektedir Marx.

Genelde bir bilincin yapısı; özel tür bir halka olarak yine Marx'ın bulup, geliştirdiği ve son derece çeşitli insan bilinç ve etkinliği alanlarında gözlenen, simgesel açıdan yanılsamalı dolaylı anlatım dizilerinin tümünün yapısını genelde kapsayan dönüşmüş biçimin yapısına denk duşer. Ama biz bu biçimin yapısını çözumlemeyeceğiz (bu kavram, Kapital'de çok geniş ölçüde kullanılır). Özel bir tür bilinç nesnelerini —dolaylı nesneleri— ele alalım.

Düşüncenin dolaylı bir pragmatik nesnesi nedir? Açıkca bu, düşüncenin doğrudan ya da "kitaba uygun olarak" konulan bir nesne; ama gerçekte, başka bir nesneyi, bunun içinde belirtik biçimde dile getirmeden kalan başka bir bilinç başvurucusunu düşüncenin doğrudan bir çözümsel nesnesi olarak koyan bir nesnedir. Birinci nesnenin yerini ikincisi alır ve sonra, [bu birincisi], ikincisinin mantığına uygun olarak hareket eder. Örneğin, Hegel tarihte düşüncelerin egemenliğinden söz ettiği zaman bu, 'Hegelci bilincin başka bir başvurusal anlamı'nın dolaylı bir ileri sürülme tarzını anlatabilir —tin ile gerçeklik arasındaki kopmuş halkanın, bilince düşman olan ve onun ussal denetiminden kaçan, bilinçten bağımsız gerçeklik algılamasının. Bu ikinci tür bilinç başvurularıdır ki, Marx bunları toplumsal yapılardan ve gerçek etkinlikten türemiş, onların dolaysız bilinç lisanları biçiminde onlar içinde doğmuş olarak

görmüştür; yani, onlara bağımlı olan ve onlardaki içkin anlamın çerçevesi dışına taşmadan, onları kendi düzeyinde, dolaylı olarak dile getiren bu bilinci sözümona-ussal olarak görmüştür. Bu yüzden, belli, nesnel, toplumsal bakımdan gerekli bir görünümü yansıtan, ama aynı zamanda da, kendisini kendiliğinden biçimde etkin, bağımsız ve gerçekliğe göre hiçbir öncül taşımayan [bir şey] olarak imgeleyen bu bilince ussallık yamanıyordu.

Bilinci toplumsal etkinlik sistemlerindeki gerçek bir halka olarak gören Marx, bilinç teleojisi yolunu, pratiğin urettiği öne sürülen ve bireyin derinliklerinde bir yerde **de facto** var olan "asıl anlamı" genişletme ve saflaştırma yolunu dışlamıştır. Bu, hakıkat ya da gerçekliğin imgesi olmaktan çok, Marx için, kabul edilmemiş olsa bile gerçek olan, bagımsız bılinç ılişkisinin ardına saklanmış bir nesnel görünüm bağıntısıdır. Marx'ın sürekli vurguladıgı gibi, kulturdeki ussallaştırılmış dolaylı yapıların "büyüme noktası" ve ilkesel bağımlılığı, onun dönüştürülmüş bilinç, toplumsal yapının kendiliğinden urettığı [bilinç] olmasından ve bu verili yapıda topluma egemen olan sınıfın ideolcjik temsilcilerince (sonradan ve amaçlı olarak) hazırlanmasından ibarettir Resmi olan ve bu yüzden topluma egemen olan sınıfsal ideolojiyi yaratan, duşünce materyali ve özel bir ideolojik katmanın tinsel ufkudur. Marx, bu anlamda, "egemen sınıfın ideolojik bileşenleri"nden söz eder, onları "özgür tinsel üretim"den ayırır.[9] Marx'ın çozumleme çızgisi, fetişist-pragmatik bilincin dolaylı biçımlerinin üretılmesinin, dışsal "bilgi" araçlarıyla, toplumsal ilişkilerın hazır tinsel ürünlerinin (yani, ussal bilimsel düşüncenin dışında, onun eyleminden önce ve ondan bağımsız olarak nitelenen ürünlerin) ussallaştırılması olduğunu gösterir.

Ne var ki, bu araçlar burjuva toplumunda "ussal" ise (yani, atomlaştırılmış bireylerın ussallaştırma yeteneklerine her zaman sesleniyorsa), bunlar, daha önceki tarihsel evrelerde animistik, mitolojik, dinsel ve başka sistemlerin araçları olabilirler. İlkesel ilişki aynıdır. Marx'ın gösterdiği gibi, bilincin birincil yapıları arasındaki ilişkidir bu, Marx, genelde, ideolojide böyle dolaylı biçımlerin ortaya çıkmasını, sistematikleştırmeleriyle, bilincin birincil başvurucularını maskeleyen, onları belli bir yolla yeniden bir araya getiren ve bu nedenle, bağımsız ve özerk gibi gözüken ikincil bir yapı olarak görüyordu (nesnel

görünüm ile mitoloji, din, vb. sistemleri arasındaki ilişki de bu şemaya göre ele alınabilir). Marx'ın çözümlemesinin üç görevi vardı: (1) birincil bilinç yapılarını, ideolojik sistemleştirmelerde boy gösteren ilişkilerden çok, onların başvurucularından geri almak (ve böylece, birincileri azaltıma tabi tutmak); (2) ussallaştırılmış söylevin kendisinin iç akışını anlamak, onu, "mantıksal" düşüncenin bu nesnel görünümün özelliklerine ve toplumsal sistemlerin yapısal mekanizmaları içinde biçimlenen bu yarı nesnelere gizli bağımlılığından öteye götürmek.

Böylece, ideolojiye sızan ussallaştırmanın, yalnızca, belli bir uniter ilkeden çıkarsandığı; bilincin amaçlı bir nesnesi olarak zaten var olan, gerçekte bu nesnede "ortaya çıkan" ve guncel olarak onun tarafından ileri sürülen (ama hâlâ, nereden ve niçin geldiğini kimsenin bilmediği kabul edilen) şeyi (örneğin, ilkel toplumlardaki tabuların kökeni ve nedenleri hâlâ bilinmiyor) sistemli olarak açıkladığı ve kuramsal bakımdan mümkun, yani, insan için anlaşılabılır kıldığı ortaya çıkar. İdeolojiye bu sistematikleştirmenin sokulması, zaten var olan, ama, kimsenin nasıl, niçin yahut nereden var olduğunu bılmediği şeyi mantıksal bakımdan onaylanabilir ve anlaşılabilir kılar. İdeolojinin görevi budur ve o, bu "savunucu" rolle sınırlıdır. Örneğin, Marx'ın koyduğu biçimde, pratik gündelik yaşamda apaçık olan "emeğin fiyatı" gibi bir "sarı logarıtma", burjuva vulger politik ekonomisinde bır kavram ve belirli sistematik ilkelerin kuramsal türetilmesinde bır halka durumuna gelır (aynı yolla, sözgelimi, temelsiz görülen tabular, bir ya da başka bir mitoloji sistemi içinde temellendirilebilir). Oysa gerçekte, etkin ve bağımsız düşunceden çok, sistemin içindeki hareketin biçimini alan, bu yarı nesnenin içeriğidir.

Marx, bu konudaki görüşlerini belirsiz terimlerle dile getirir: "Bundan böyle, işgücunün değerinin ve fiyatının ücretler biçimine, ya da, işgücunün kendısinin degerine ve fiyatına dönüşümünün belirleyici önemini anlayabilıriz. Güncel ilişkileri görünmez kılan ve gerçekte, bu ilişkinin tam tersini gösteren bu fenomenal ilişki, hem emekçinin, hem de kapitalistın tüm yargısal sanılarının, kapıtalist üretim tarzının tüm mistikleştirilmelerinin, onun özgürlüğe ilişkin tüm yanılsamalarının, vulger ekonomistlerin tüm savunucu kaymalarının temelini oluşturur."[10]

Marx, burjuva politık ekonomisinin kapitalist üretim tarzı-

na savunucu tarzda yaklaşımını, politik ekonomiye sızan, kendisini sürekli onun içinde oluşturan ideolojik bilincin bu vulger biçimini bu şemadaki terimlerle çözümlemiştir. Bu tutumu, kişisel bencilliğin görünümleriyle, ya da, işlevsel fetişist bilincin malzemelerinden ideolojik toplumsal ilişkiler kuran bireylerin art niyetleriyle hiç de sınırlamaz. Marx, ideolojiye bu yaklaşımdan dolayı tek tek kişileri sorumlu tutmamakla birlikte, böylesi "ideologları" hiç de **couleur de rose** [pespembe] göstermez, onları, kitlesel toplum halkalarının tıpik ortalama toplumsal bireyleri olarak görür. **Kapital**'e Önsöz'ünde, bu konuda herhangi bir yanlış anlamanın önüne geçmeyi amaçlayan Marx'ın şu sözlerini anımsayalım: "Kapitalisti ve toprak sahibini hiç de **couleur de rose** göstermiyorum. Ama burada bireyler, ekonomik kategorilerin kişileştirilmeleri, tikel sınıfsal ilişkilerin ve sınıfsal çıkarların somutlaşmaları oldukları ölçüde ele alınmaktadır. Toplumun ekonomik oluşumunun evrimini doğal tarihin bir süreci olarak gören bakış açım, bireyi, toplumsal açıdan yaratığı olarak kaldığı ilişkilerden, —o kendisi, öznel olarak, bunların ne ölçüde üstüne çıkarırsa çıkarsın— başka her şeyden daha az sorumlu tutabilir."[11]

Marx'ın yorumu, başka bir önemli ve ilginç soruna daha —bireylerin, toplumsal grupların, vb. (toplumsal açıdan ortalama olandan çok) kişisel gelişiminde bilincin rolü sorununa— yol açar. Toplumsal-ekonomik sitemlerin normal işlevinin kesilmesi, ya da, bu sistemleri parçalamak yolunda apaçık bir gereksinimin var olduğu bir toplumsal-tarihsel bilinç durumu sorunu ortaya çıktığı zaman, bu konu özel bir önem taşır. Bu bakımdan, Marx'ın çalışmaları zengin bir araştırma materyali sunmaktadır.

NOTLAR

(1) K. Marx, Capital, C. I, Moskova 1969, s. 77
(2) Agy, s. 78
(3) Agy, s. 77
(4) K. Marx ve F. Engels, **The German İdeology**, Moskova 1969, s. 42
(5) K. Marx, **Capital**, C. I, s. 59
(6) Agy, s. 80
(7) Agy, s. 89
(9) Agy, s. 79 (italikler benim — M.M.)
(9) K. Marx, **Theories of Surplus-Value**, Kısım I, Moskova 1969, s. 285
(10) K. Marx, **Capital**, C. I, s. 505-506
(11) Agy, s. 20, 21

ESTETİK VE SANAT KURAMI

SANATSAL BİÇİMİN ÇEVRENLERİ

Mihail KRAPÇENKO*
Türkçesi: Oğuz ÖZÜGÜL

Sanatsal biçim **(Gestalt)**, sanatın içsel etkenlerinden en önemlisi, en etkini ve en devingenidir. Ne var ki, bu öğenin devingen niteliğine karşın, kuramsal açıdan yorumu konusunda günümüzde bir durgunluk göze çarpmaktadır.

Kanıma göre, sanatsal biçim kuramı büyük bölümüyle Hegel'in 150 yıl önce ortaya koyduğu ilkeler düzeyinde kalmıştır. Sanatsal yaratmayla ilgili bugün çok yaygın görüşlerin bütününü gerçekçi açıdan çözumlersek ve Hegel'in estetik anlayışıyla karşılaştırırsak, o zaman bu tur bir saptamanın hiç de aykırılık olmadığını goruruz. Kuşkusuz, Hegel'in dünyanın biçimsel özümsenmesine ilişkin kimi düşünceleri bugün de geçerliğini korumaktadır. Ancak, estetik sistemindeki bazı bölümlerin artık ilgiyi çekmediği ve değerini de yıtirdiği yadsınamaz. Hegel'in biçimsel yaratma kuramı, uluslararası sanat görüngülerinin büyük bir bolümunü, özellikle de 19. ve 20. yüzyıldaki sanatsal kulturun gelişme süreçlerini açıklayacak durumda değildir. Bu sureçler, Alman duşünurlerinin kuramsal açımlamalarının nesnesini oluşturmuyordu, oluşturamazdı da.

Hegel'in estetik sistemindeki hangi ilkeler özellikle yaygınlık kazanmıştır ve savaş-sonrası estetiğinde de yansımıştır? Bilindiği gibi Hegel sanatı, mutlak idea'nın, evrensel tin'in cisimlendirilmesinde bir aşama olarak görüyordu. Bu cisimlendirme

---

* Edebiyatbilimci, Bilimler Akademisi eski üyesi (ö. 1986).

sırasında idea, mantıksal gelişmesi içinde, kavram ve tasımların diyalektiği içinde değil, dolaysız gözlemleme içinde, sanatsal biçim (Gestalt) içinde, canlı, duyumsal form içinde meydana çıkmaktadır. Hegelci görüş açısından biçim (Gestalt), genel-olanla somut-olanın, tekil-olanın bir birliğidir. "Sanat kendi başına mutlak idea'dan doğmuş, üstelik mutlak-olanın duyumsal betimlenişini kendi amacı olarak açıklamıştır",[1] diye yazıyordu Hegel ve ardından şu sonuca varıyordu: "Sanatın içeriği idea' dır, formu da duyumsal-betimsel biçimdir (Gestalt) Sanat, bu her iki yana da özgürce uzlaştıran bir bütünlük kazandırır."[2]

"Sanat yapıtı bir içeriği kendi genelliği içinde değil, tersine bu genelliği neredeyse bireyselleştirerek, duyumsal yönden tekilleştirerek gözlemlemenin karşısına çıkarmalıdır. Sanat yapıtı bu ilkeden doğmayıp, soyut öğretı amacıyla genelliği ön plana çıkarırsa, o zaman betimsel-olan ve duyumsal-olan yüzeysel ve gereksiz bir bezek durumuna ve sanat yapıtı da, kendi içinde parçalanmış, biçimle içerik artık birleşmezmiş gibi görünen bir duruma düşer. Boylece duyumsal tekil-olanla tinsel genel-olan 'birbirlerini dışlamış olur' ".[3]

Hegel'in estetik kuramındaki oteki savlara şimdilik değinmeden, sanatın özü ve sanatsal biçimin özellikleri konusunda vardığı yargıları yalnızca gözlemlersek, kimi estetikçilerimizin düşünceleriyle organik bir yakınlığın bulunduğunu kolaylıkla görebiliriz.

Ama bizim estetiğimiz, Hegel'in estetik görüşlerini dönüşmüş bir biçimde devralmaktadır. Genel-olan burada dinsel içeriğinden kurtarılmıştır ve gerçek temellerini, genel-olanla somut-olan arasındaki çelişkiyi kaldıran reel gerçeklik görüngülerinde bulmaktadır. Sanatsal biçime ilişkin bu dönüştürülmüş Hegelci kuramın ilgi görme nedeni acaba, genel-olanın "yerselleştirilme"si, tekil-olana, somut-olana yakınlaşması, sanat için verimli bir taban olarak reel-olanın olumlanması mıydı? Süregelen güçlü etkisi acaba bundan mı doğmaktadır?

Bu kuramın çekim gücünün artmasına hangi durumlar neden olursa olsun, geçmişte ve günümüzdeki "yetke"si ne denli önemli olursa olsun, sanatsal görüngülere yaklaşırken sanatın özgül, genellikle belirleyici özelliklerini meydana çıkaramamasına yol açan önemli eksikliklerini göz ardı edemeyiz. Sanatsal

kültürdeki alanların tümü, bu kuramın "etki alanı" içine girmemektedir. Örneğin mimaride tekil-olanla genel-olan nasıl ayırt edilebilir, burada nasıl belli olmaktadırlar, birleşmeleri nasıl gerçekleşmektedir? Bu sanat türünde, ne denli çaba göstererek arasak da, ne biri ne öteki, ne de sıkı sıkıya birleşmişlikleri ortaya çıkarılabilir.

Senfonik müzikte de durum aynıdır. Burada da tekil-olanla genel-olanı ayırmak olanaksızdır.

Ancak bu durum, mimari ile müziğin, gerçekliği biçimsel yönden özümsemenin dışında kaldıkları anlamına gelmemektedir. Her sanat türü, insanın yaşamını ve tinsel dünyasını genelleştirmeye ilişkin değişik yöntem ve biçimlere sahiptir. Ne ki, tekil-olanla genel-olanın birleşme ilkesi bu tür sanatsal genelleştirme yöntemlerinde bir zorunluluk değildir.

Bu ilkelerin özellikle, özgüllugü gerçeklik süreçlerinin **betimlenmesinden** ileri gelmeyen sanat turlerine uygulanamayacağı ortadadır. İşte mimari, (özellikle çalgısal) muzik ve de uygulamalı sanat, sanatsal kültürun bu türlerindendir. Müzik, insanların duygularını, heyecanlarını ve içsel yaşantılarını **dışavurmaktadır.** Güzellik, uyum, bakışım düşüncelerini, değişik dönemlerde insanın tinsel çabalarını yansıtan bu düşüncelerin yorumlarını canlandırmayan bir mimari biçim düşunülemez.

Ne ki, sanatsal biçim içinde genel-olan tekil-olanın birliği savı, yalnızca bu sanat yapıtlarında değil, Hegelci kuram yandaşlarının örnekler göstermek için başvurdukları yazınsal-sanatsal yapıtlara ilişkın değişik alanlarda da geçerlığını yitirmektedir. Soyyapıtçı ve romantik yazarlar, yetkin-olanı, ideal-olanı canlandırma eğilimindeydiler. Ancak, soyyapıtçılar ideal-olanı kural olarak değerlendirir ve kuralı da ideal-olan olarak betimlerken, en azından toplumsal sorunlara bağlı romantikler başkişilerini genellikle, insanlığın yaratıcı yeteneklerini ve olanaklarını engelleyici tüm kuralları yıkmak isteyen güçlerin kişileştirilmesi şeklinde betimlemişlerdir; buna karşılık metafizik akıma bağlı romantikler, akıldışı-olanın ve duyularüstü-olanın dünyasına girmeye ve onlara bir biçim kazandırmaya uğraşmışlardır.

Soyyapıtçıların ve özellikle metafizik akıma bağlı romantiklerin sanatsal biçimlerinde, estetikçilerin biçim içinde tekil-olan diye tanımladıkları görüngüyü meydana çıkarmak çok zordur;

üstelik düşlemsel, akıldışı bir öze sahip olmasa da, sanat yapıtı içinde tekil, bağımsız olarak göründüğü için her biçimi tekil-olan diye varsaymaktan vazgeçsek bile. Genel-olan da tekil-olandan ayrılarak estetikdışı niteliğe sahip anlaşılmaz ve bulanık bir görüngü durumuna gelmektedir.

***

Değişik sanat yapıtlarında ve genelinde sanatta tekil-olan ve genel-olan kavramının belirsizliği, soyyapıtçılarla romantiklerin yapıtlarındaki sanatsal genelleştirmelerin belirgin yaratıcı bir özgürlüğe sahip olduğu gerçeğini görmemize engel değildir. Sanatsal genelleştirmenin özel formu, estetiksel görüngü olarak tekil-olanla karıştırılmamalıdır. Burada bir ozdeşlik söz konusu değildir, çünkü tekil-olan sanatın gerçeklikle gnoseolojik bağıntısını nitelerken, yaratma yontemi, Hegel'e gore, bir evrensel-olandır ve her büyük sanatçıda özgün olan sanatsal genelleştirmenin özgülüğü, sanatsal bireyselliğin ve yapıttaki içsel yapının belirleyici özelliklerini meydana çıkarmaktadır.

Sanatsal bıçımdeki tekil-olan hıç de tümel bır kategori değildir. Yazın ve sanat yapıtlarının canlandırılmasından ancak sanatçı yaşamdan alınmış somut bir konuya başvururusa ve somut görüngülerle canlı insan özyapılarına dayanarak tıpik özgülükleri meydana çıkarırsa söz edilebilir. Bunun en canlı örnekleri, resim ve yontudakı portre ve de gerçeğe dayanan öyküdür. Ama bireysel bir özguluk, aynı zamanda tüm onemli sanatsal biçimlere de içkin olmaktadır; hem de yaşamdaki somut görüngülerin çözumlenmesini sanatsal genelleştırmenin temeli olarak sayan bilinçli bir yönelimin dışında oluşan biçimlere de.

Ancak şöyle sorulabilir: Gerçekçi sanatta en azından belli bir oranda gerçek olaylar ve durumlar, gerçekliğin somut sureçleri ele alındığı için, acaba genel-olanla tekil-olanın birliği yine de en önemli gerçekçi sanat türlerinin bir özelliğini oluşturmuyor mu? Ayrıntılarıyla incelersek, bu soruya da olumsuz yanıt vermek zorundayız. Gerçekçilik, sanatın düşlemsel-olan ve grotesk-olan gibi alanlarından vazgeçemez. O zaman bu alanlar tekil-olan ve genel-olan şemasına üretken bir şekilde uygulanabilir mi? Hiç sanmam.

Gerçekçi sanat, gerçeklik görüngülerinin sanatsal yönden genelleştirilmesiyle ilgili değişik birçok yöntemi kapsamaktadır. Kimi ünlü yazar ve sanatçılar, önemli ve özlü sanatsal biçimlerini doğrudan doğruya reel insanların yaşamından, reel olaylardan çıkarmaktadırlar.

Buna karşılık reel yaşamdan alınan konu ya da temel örnek kimi sanatçılarda, kapsamlı sanatsal genelleştirmeler için bir çıkış noktası oluşturmaktadır. Tanınmış birçok yazar ise, yaşamdaki belirli görüngülere ya da temel örneklere değil, güçlü ve etkili bir imgelemde anlatımını bulan çok yönlü yaşam deneyimlerine dayalı yapıtlar vermektedir.

Bir okurun, Andrey Bolkonski temel örneğinin kim olduğuna ilişkin sorusunu Tolstoy şöyle yanıtlıyordu: "Andrey Bolkonski, biyografi ya da anı yazarından farklı olarak roman yazarının yarattığı bir kişiden başka biri değildir. Tüm çalışmalarım, yalnızca bir portre yaratmak, onu incelemek ve kendime benzetmekten ileri gelseydi, kendimden bir şeyler yayınlasaydım, çok utanç duyardım."

Büyük ölçüde sanatçının yaratıcı düşleminden çıkan sanatsal biçimler içindeki tekil-olanla genel-olan söz konusu olduğunda, aşağıdaki önemli durum genellikle gözden kaçmaktadır: Sonsuz çeşitlilikteki özgulük ve özellikleriyle tekil-olan, bu "özellik" ve özgülüklerinin bitip tükenmezliği nedeniyle sanat yapıtında yeniden üretilemez Tekil-olanın yalnızca taklit edilmesi de gerçek ve sanatsal değildir. Öte yandan tekil-olanın, genel-olanın bir çeşitlemesi durumuna gelmesi, çok önem verilen formülün temelini bozacaktır. Sorunun bir yanı, tekil görungüleri sanatsal genelleştirme için başlangıç noktası olarak betimlemek, çünkü burada tipik-olanla devingen bir şekilde kaynaşan tekil-olan form olarak değil, sanatsal biçimin içeriği olarak meydana çıkmaktadır; başka bir yanı da, tekil-olanı form'a dönüştürmektir. Tekıl-olan, estetikçiler tarafından bu dönüşüm içinde sık sık ele alınmıştır. Form olarak tekil-olan, olsa olsa ancak **Peter Schlemihl**'in* gölgesiyle karşılaştırılabilir. Gerçeklikte yanılsa-

---

* Peter Schlemihl: A.v. CHAMISSO'nun (1814) "Peter Schlemihl'in Garip Öyküsü" adlı yapıtındakl gölgesini satan adam. Daha sonra T. GAUTIER (1833), H.C. ANDERSEN (1847), O. WILDE (1892), H.v. HOFMANNSTHAL (1919) gibi yazarların kimi yapıtlarının temasını oluşturmuştur. (Ç.)

madan, kuramsal düşünmenin kendini aldatmasından başka bir şey olmayanlar, gerçekmiş gibi, bir işlev görüyormuş gibi benimsenmiştir. Böylece genel-olan, estetiksel belginliğini yitirmektedir.

Hegel'in, geçen yüzyılın 20'li yıllarında üzerinde canla başla çalıştığı, bir anlamda yaşamının son yıllarını ayırdığı estetiksel dizgesinde, epik yapıtlarla ve sanatın günlük yaşamla olan ilişkisiyle ilgili açıklamalar çok büyük bir önem taşımaktadır.

Hegel'e göre, yazında aile yaşamı, gündelik ahlak sıradan burjuva varoluşu içinde yeterince betimlenirken, günlük yaşam görüngüleri mimaride, yontuda ve müzikte sanatsal biçime hiç uygun düşmemektedir. Hegel, günlük yaşamın "yüksek" yazına, şiir sanatına sokulmasını kuşkuyla karşılıyordu ve bunun da, şiir sanatını doğalcılık ve darkafalılar ahlakı düzeyine indirdiği kanısındaydı. Öte yandan ise, günlük yaşamla ilgili-olanın yazın ve sanat üzerinde böylesine büyük etkilerde bulunmasını rastlantısal bir görüngü saymıyor, bu görüngüyü, insanın toplumsal ve bireysel varoluşunda gündelik-olanın yaygınlık kazanmasına bağlıyordu.

Hegel, yeniçağın, 19. yüzyılın toplumun yaşam tarzında, üstelik tinsel içeriğinde gözle görülür bir şekilde belli olan merkantilizmin, tecimsel-olanın hızla artmasına yol açtığını öne sürdüğünde, kuşkusuz haklıydı. "Bu nedenle, genel durumu gereği günümüz sanata elverişli değildir."[5] Ne denli doğruymuş gibi görünse de bu yargı, sanatın ilerideki gelişme aşamasının göstereceği gibi, tek yanlıdır. Gündelik-olanın, çevredeki gerçekliğin sanat için taşıdığı önemi değerlendirişi de, kimi yönlerden sanat tarihindeki reel durumlarla çelişmektedir.

Alman düşünürlerine göre, tarihte yiğitlik çağı ile gündelik varoluş çağı yer değiştirmektedir. Birincisinde, kişilik ve yiğitlik, uğraşları ve edimleriyle toplumdaki hukuk, töre ve yasallığın genel ilkelerini dışavurmaktadır. "Yiğitlik çağında özne, nasıl ki kendi istemi, edimi ve yerine getirimiyle doğrudan doğruya bir bağlam içinde bulunuyorsa, bu edimden çıkan sonuçların herhangi biri de bir bütün olarak kalmaktadır."[6] Bu öznenin edimleri, toplumsal çevrenin kural ve idealleri tarafından koşullanmaktadır.

Buna karşılık gündelik-olanın çağını, kişilik ve toplumun birbirinden ayrılması, insan bireyselliğinin alt sırada yer alma-

sı nitelemektedir. Özel varoluşu içindeki kişilik, yüce amaçların hiçbirine ilgi duymamakta, dünya olayları içinde bir sorumluluk yüklenmek üzere hiçbir çaba göstermemektedir. Böylesi dönemlerde çok gelişmiş devletsel yaşam biçimi büyük önem kazanmaktadır. Hegel, yiğitlik dönemine tipik bir örnek olarak, Yunan antikçağını gösteriyordu. Buna karşılık gündelik-olanın konumu, kanısına göre, yaşadığı dönem içinde çok belirgin olarak ortaya çıkmaktadır.

Hegel, yiğitlik çağında yüksek epik sanatın, özellikle de destan türünün gelişme gösterdiğini belirtiyordu. Gündelik-olanın ön plana çıktığı dönemlerde ise, sanatsal yaratmaların düzeyinde genel bir düşüş görülmektedir. Yeni dönem romanını da bu görüş açısından ele alan Hegel, onu "çağdaş burjuva destanı" olarak tanımlamıştır.[7] Çağdaş roman Hegel'e göre, gerçek epik bir yaratı, yüksek sanatın gelişmesinde bir aşama değildi, tersine bunların yozlaşmasını nitelemekteydi .

Hegel, sanatın geleceği konusunda da oldukça karamsardı. Sanat, mutlak-olanın canlandırılmasına ilişkin güç ve olanaklarını sonuna dek harcamıştır. "Günümüzde bir Homeros, Sophokles bir Dante, Aristo ya da Shakespeare meydana çıkamaz; bir zamanlar dizelerde dile gelenler, serbestçe anlatılanlar, artık sona ermiştir; onlar gözlemlenmek ve anlaşılmak için dile getirilen konular ve ezgilerdir."[8] Bu açıklamanın özünden, yalnız Dante, Ariosto ve Shakespeare gibi, böylesine eşsiz sanatsal bireyselliklerin artık meydana çıkamayacağı değil, günümüzde ve gelecekte de gerçek büyük bir ozanın kesinlikle dünyaya gelemeyeceği sonucu çıkmaktadır. Bu ise, ünlü düşünür ve estetikçinin, dizgesindeki yanlış düşünceler karşısında bulunduğu derin dramatik bir özveridir.

Hegel'in ölümünden iki yıl önce Balzac, okurlarca pek beğenilmeyen "Chouans" adlı tarihsel romanını yayınlamıştı. Bu roman, çağdaş toplumun değişik görünüşlerini betimleyen ve "İnsanlık Komedisi" toplu başlığını hak eden bir dizi etkileyici romanın başlangıç noktası olacaktı. Balzac'ın romanları, 19. yüzyıla girerken başlayan yeniçağ epik sanatının gelişmesinde belirleyici bir aşama oluşturmuştur. Bu sanat, Dickens, Gogol, Tolstoy ile 19. ve 20. yüzyılın öteki büyük ustalarının yapıtlarında gerçek anlatımını bulacaktı. Sanatın geleceği konusun-

da Hegel'in karamsar varsayımları bereket versin ki doğru çıkmamıştır. Gündelik-olanın çağı, sanat için elverişsiz çağ diye nitelediği dönem, büyük sanatçılar ve yalnızca epik türlerde olmamak üzere büyük yapıtlar meydana çıkarmıştır. Hegel'in yaşadığı dönemi değerlendirişi, bu döneme belirli genel özgülükler yüklerken karşıt yönsemeleri göremediği için de, tek yanlıdır. Kuşkusuz yaşamın ve insan çabalarının yavanlığı bu döneme damgasını vurmuştur, ama toplum içinde daha başlangıçta egemen yönsemelere karşı bir direnç, bir karşı çıkış uyanmıştı. Bu toplumsal ruh durumları, yazında ve sanatta gözle görülür şekilde ortaya çıkmıştır. 19. yüzyıl romanı, büyuk yapıtlarıyla, yalnız bir burjuva destanı değildi; Hegel'in kanısının tersine anti-burjuva, hem de en derin anlamda anti-burjuva bir nitelikteydi; çünkü içinde, burjuva ilkeleriyle yaşam kuralları yadsınıyor ve lanetleniyordu.

***

Nesnel dünyanın, insan bilincindeki yaşam süreçlerinin doğrudan yansıtılması olan biçim (Gestalt), sanatsal biçimle (Gestalt) özdeşleştirilmekte ya da birbirine karıştırılmaktadır. Ayrıca gerçekliğin her ikisinde de ortak dolaysız upuygun yansısı üzerinde özellikle durulmaktadır. Ne var ki, bu görüngüler yalnızca özdeş olmayıp, belli bir anlamda heterojendirler de. Birincil, genel-gnoseolojik öneme sahip biçim, insanlar tarafından gözlemlenen dünyanın bir yansısını oluştururken, sanatsal biçim, yaşam izlenimlerinin ve gözlemlerinin karmaşık bir şekilde özümsenmesinden çıkan bir sonuç olmaktadır. Özü de, özellikle gerçekliğin ve insan deneyimlerinin genelleştirilmesi koşuluna bağlı kalmaktadır. Sanatsal biçim aracılığıyla gelişen gerçekliğin upuygun yansısındaki özgülük ve nitelik de buna sıkı sıkıya bağlıdır. Önemli sanatsal bir genelleştirme olarak biçim, yaşam görüngülerini, doğrudan doğruya algılama ediminden çok daha derin ve kapsamlı bir şekilde içermektedir. Ayrıca, uzun yıllar boyunca, genellikle yüzyıllar boyunca geçerliğini koruyan öğeleri de biçimlendirmektedir.

Ancak sanatsal biçim, sık sık yanılsamaları, toplumsal önyargıları ve yanılgıları da dışavurmaktadır. Bunlar, belirli tarihsel koşullarda yasal olarak ortaya çıkan toplumsal ve ruh-

sal deneyimlerin genelleştirilmesinde özel bir tür oluşturmaktadırlar. Bu nedenle, gerçekliğin sanatsal biçim aracılığıyla uygun yansısına ilişkin sorun çok karmaşıktır, ve bu sorun, yaşam süreçleriyle "birincil" biçim arasındaki karşılıklı ilişkilerden doğan sorun gibi anlaşılmamalıdır. "Birincil" biçimle sanatsal biçim, değişik özellikleriyle köklü ayrılıklar gösteren görüngüler olarak meydana çıkarlar.

Gerçekliğin biçimsel yönden özümsenmesi, insanı şaşkınlığa düşüren bir çok yönlülüğün nitelediği tinsel etkinliğin bağımsız ve belirleyici bir alanıdır. Bu çok yönlülük içinde, bu olağanüstü form zenginliği içinde sanatsal biçimin (Gestalt) bir çok, genellikle çok değişik görüngü çeşitlerini kavrama olanağını sağlayan temel özellikleri nasıl meydana çıkarılmaktadır?

Kanımıza göre, biçimsel yaratmanın, (aynı türden olmasa da) değişik sanat türlerinde göze çarpan belirleyici ilkelerinin meydana çıkarılması, sorunun çözümünde üretken bir yöntem olma görevini yerine getirmek zorundadır. Bir yandan bu öğelerin yorumu ve öte yandan sanatsal kültürün değişik alanlarında oluşturdukları heterojen düzenlerin incelenmesi, biçimsel yaratmadaki birlik ve çok yönlülüğün anlayışla karşılanmasını sağlayacaktır. Düz, indirgeyici gözlemleme tarzına karşılık böyle bir yöntem, sistemsel-ayrımlaştırıcı tarz diye tanımlanabilecektir.

Sanat görüngülerinin algılanması ve değerlendirilmesinin değişik görünüşlerine dayanarak biçimsel yaratmanın bir çok özelliği saptanabilir. Ancak sanatın gerçeklikle olan bağı ve toplumsal estetiksel işlevi gözönüne alınırsa, o zaman şu dört belirleyici "öğe"yi ya da, daha doğrusu, sanatsal biçimin görüntü alanlarını ayırmak, amaca uygun düşecektir: a) Gerçekliği ya da insanın dünyaya ilişkin tasarımlarının önemli özgülük ve özelliklerini yansıtmak ve genelleştirmek, insanın karmaşık tinsel yaşamını meydana çıkarmak; b) Yaratma nesnesi olarak ortaya çıkan her şeye karşı alınan duygusal tutumu dışavurmak; c) Yaşam ve doğadaki ideal-olanı, yetkin-olanı, güzelliği canlandırmak, estetiksel önemi olan nesnel bir dünya yaratmak; d) Okur, seyirci ve dinleyicideki biçimsel yaratmaya özgü algıyı ve buna bağlı olan ilgili biçim ile genelinde sanattaki estetiksel etkinin "sanat tüketicileri"ni hedef alan gi-

zilgücünü içsel olarak yönlendirmek. Bu özelliklerin her biri biçimsel yaratmanın belirleyici bir görünüşünü oluşturmakta ve tüm yönleriyle gelişmesi, dünyanın estetiksel olarak özümsenmesinin çokyönlülüğünü ve yansıtılmasını gerektirmektedir. Ancak belirttiğimiz gibi, bu özgülükler değişik türler içinde farklı şekilde birbirlerine bağlıdırlar. Ne yazık ki bu gerçek, daha çok sanatsal kültürün yapısal yönden çelişen görüngülerine ortak bir ad aramakla yetinen araştırmacılar tarafından genellikle gözardı edilmektedir.

Sanat, yaşamın biçimsel olarak özümsenmesinden başka bir şey değildir diyen görüş de bir zamanlar büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Sanatsal yaratma ve bilim arasında ilkesel bir yakınlığın bulunduğu da buna zaman zaman eklenerek, burada yalnızca gerçeklik bilgisinin değişik biçimlerinin söz konusu olduğu öne sürülmüştür. Bu tür savlarda, gerçek-olanla gerçekdışı-olan birbirine karışmaktadır. Kuşkusuz dünya bilgisi yazın, resim, tiyatro, sinema gibi kimi sanat türlerinde ve estetiksel etkinliğin kimi alanlarında sanatsal yaratma için bir çıkış noktası oluşturmaktadır, ama bu bilgi, kendisini bilimden ayıran özgül bir niteliğe sahiptir.

Bir sanat türüyle ilgili görüşleri ötekilerine mekanik olarak aktarma denemeleri de doğru değildir. Mimaride ve hele uygulamalı sanatlarda etkin bilgi süreçlerinden söz etmek mümkün değildir. Bu sanat türleri, nitelikleri geregi boylesi amaçları içermemektedirler. Mimarlarla uygulamalı sanatçıların yaratıcı etkinliklerindeki anlam ve itki, güzellik ve uyumu, binaların ya da tüketim metalarının pratik kullanışlılığı ile birleştiren nesnel bir çevre yaratmalarından ileri gelmektedir. Ancak buradan mimaride ve uygulamalı sanat yapıtlarında toplumsal düşünlerin, tinsel çabaların ve toplumdaki estetiksel düşünme tarzının canlandırılmadığı anlamı çıkarılmamalıdır. Ne var ki, öteki sanat alanlarındaki etkin yaşam bilgisindekinden değişik olarak mimari ve uygulayımlı sanat, tinsel yaşamın özelliklerini yalnızca güzel-olanla yetkin-olanı yararlı duruma getirerek yansıtmaktadır.

Bu görüş açısından, öteki tinsel etkinlik alanlarına oranla salt sanatın özgülüğünü nitelemek değil, özellikle yaşamı yansıtması bakımından her sanat türünün özgüllüğünü de göz önün-

de bulundurmak yararlı olacaktır. Bu sorunun tek yanlı olarak aydınlatılması, yalnız önemli kuramsal yanılgılara değil, sanatsal başarısızlıklara da yol açar. Sanatın gnoseolojik işlevine ilişkin evrensel bir görüşe dayanarak eleştirmenler, özellikle gerçeklikle olan canlı ilişkiler bakımından, değişik sanat yapıtlarından sık sık aynı şeyleri beklemektedirler. Ne ki, örneğin anlatan düzyazıyla bale bu anlamda karşılaştırılmaya kalkışılırsa, o zaman sanatsal kültürdeki alanların hiç de anlaşılmadığı ortaya çıkar.

Her sanat türü kendine özgü biçimlendirme araçlarına, insansal varoluştaki değişik görünüşleri yansıtma, insanın tinsel dünyası üzerinde etkide bulunma olanaklarına sahıptır. Bu, başka türlü olsaydı, o zaman değişik sanat türlerine gerek kalmayacaktı.

Sanat alanlarının kendine özgü olması, onların yalıtlanması demek değildir; en değişik türlerde anlatımını bulan geniş kapsamlı bir etkileşim için engel oluşturmamaktadırlar. Sanatın, tinsel yaratıcılık içinde özel homojen bir görüngü oluşturduğu, insandaki yaratıcı etkinliğin öteki alanlarıyla karşılaştırıldığı zaman anlaşılmaktadır. Sanatın özgüllüğünü sudan nedenler göstererek küçümsemek, toplumun tinsel yaşamında gördüğü işleve kaçınılmaz olarak zarar verecektir. Örneğin sanat ve bilimin birbirlerinden, yalnızca gerçekliği meydana çıkarış formu nedeniyle ayrıldığına ilişkin kuram da tutarsızdır. Sanatsal biçim (Gestalt), başka şekilde de anlatılabilecek gerçeğin dışyüzünü kaplayan bir kabuk değildir. Sanatsal biçim, yaşam görüngülerinin genelleştirilmesi olarak, salt içerikle biçimin ayrılmaz birliği içinde meydana çıkmaktadır. Önemli sanatsal bir biçim, tüm insanlığın tinsel kültürünü zenginleştiren yaratıcı bir dışavurumu temsil etmektedir.

Sanat yapıtlarının ilkesel yönden belirleyici bir özelliği de, sanatçının yaşam görüngülerine bireşimsel ve aynı zamanda kişisel bakışıdır. Gerçekliği estetiksel olarak özümsemenin bireşimselleştirici işlevi, çeşitli yazarlarca değişik biçimlerde yorumlanmıştır, örneğin kimi zaman dünyanın homojen olan özünün kopyası şeklinde ya da sanatın içinde kendisine inandıran ve hiçbir mantıksal kanıt gerektirmeyen gerçeğin meydana çıkarılması şeklinde. Bu görüş açısından bakıldığında sanattaki ger-

çek, bilimdeki gerçeğe koşut olmaktadır.[8] Ancak, değindiğimiz gibi, etkin bir bilgi ya da dünyanın benzeşik olan özünün kopyası sanatın kimi alanlarına tamamen yabancıdır. Özgüllüğü, gerçekliğin değişik görünüşlerini betimlemekten ileri gelen sanat türlerinde de bu durum, genelgeçerli katı bir yasa değildir.

Sanattaki gerçeğin mantıkdışı açıdan meydana çıkarılması kuramına gelince, sanattaki gerçeğin ne olduğu ve özellikle gerçek kavramının tüm sanatsal yaratma alanları üzerine ne dereceye kadar uygulanabileceği sorunu, ortaya büyük güçlükler çıkarmaktadır. Durum ne olursa olsun, bu kavramın sanat için evrensel önemi olgulara başvurularak desteklenemez.

Gerçeklik süreçleri, toplumsal varlık, insanın tinsel yaşamı gibi görüngüler, özgülüklerinin sürekli bir şekilde **betimlenmesiyle** değil, tersine bu görüngüler için belli bir yönden ilginç olan özellikleri meydana çıkaran bir özgülükler karmaşasının **seçimiyle** nitelendirilmektedirler; kanıma göre bu durum, dünyayı estetiksel olarak özümsemenin bireşimselleştirici niteliğini açık seçik gozler önüne sermektedir. Bu karmaşa çelişkilerle dolu olabilir. Bu durum, özgüllüğü betimlemeden değil, içsel yaşantıların dışavurumundan ya da estetiksel nesnel bir çevrenin yaratılmasından ileri gelen sanat turleri için de geçerlidir. Gerçekliğin estetiksel olarak özümsenmesi için tipik olan bireşimselleştirici yöntem, örneğin yanılsamalı, düşlemsel, gerçekdışı düşünceler gibi dünyaya ilişkın degişik tasarımları da kapsamaktadır. Sanatın eskiden beri başvurduğu düşünce ve tasarımların kişileştirilmesi, genellikle değişik özellik ve öğelerin ilgili sanat yasalarına göre oluşturulan homojen bir karmaşasını betimlemektedir (tanrısal güçler kötülük ve yıkım güçleri, söylencesel yaratıklar vb.).

Sanatsal biçim, oluşması içinde bir çözümleme anını içermektedir, özellikle yaratma süreci içinde ve de başlıca özgülüklerinin seçimi ve benzeşik bir bütün halinde kaynaşması için bu özgülüklerin taşıdığı önemin değerlendirilmesi sırasında. Ancak çözümleme, sona ermiş sanatsal biçim içinde bile genellikle çok önemli bir öğe yerine geçmektedir. Epik yapıtlarda başkişinin davranış biçimi, içsel yaşantıları, öteki kişilerle karşılıklı ilişkileri vb. sık sık çözümlenmektedir. Ama yine de değişik formları içindeki biçim **(Gestalt)** hep bir bireşim yönünde

eğilim göstermektedir. Bu nedenle biçim (Gestalt) gerçekliğin ya da gerçeklik tasarımlarının bir genelleştirilmesi de olmaktadır: Sanatsal yaratma içinde egemen olan bireşimdir.

Sanatçının yaşam karşısındaki kişisel tutumuyla bireşimsel yaratma tarzı, bunların biçimsel özümsenmesi sırasında birbirlerinden ayrılmamaktadır, çünkü sanatçı serinkanlı ve önemsemez bir kişi olarak değil, tersine yaşamın olayları, devinimi ve sorunları karşısında derinden etkilenen bir insan olarak yapıtlarını yaratmaktadır. Yaşamdaki bellibaşlı bir olayla ve oluntuyla ilgilendiği zaman, bunu yaşamın genel içerik ve gelişmesi açısından, ama aynı zamanda kendi bireysel dünya görüşü açısından gözlemlemektedir. Burada kişisel tutumla bireşimsel yaratma tarzı birleşmektedir. Her ikisi de, farklı yansıtmalar içinde yaşamın meydana çıkarılmasını bir bütün olarak ve algılanışını da değişik duyguların ortaya çıkmasına yol açan bir nesne olarak öngörmektedir.

Yaşamın sanatçı tarafından bireysel olarak algılanışının, öznelci görüşlerle bir ilgisinin bulunmadığını ayrıntılarıyla açıklamaya sanırız gerek yoktur. Bununla birlikte sanatta zaman zaman bu tür görüşlere de rastlanmaktadır. Ancak önemli bir sanatçı yaşamın gerçeklerine dayandığı zaman, ona tutkuyla bir anlatım kazandırmak istediği zaman, sanatsal etkinliği üzerinde belirli yanılgılı tasarımların ve önyargıların etkide bulunmasını büyük bir olasılıkla önlemektedir.

Sanatçının yaratma nesnesiyle ve buna bağlı olan yapıtın duygusal ortamıyla ilişkisi, değişik bileşenlerde açığa çıkmaktadır. Burada ilk sırayı, sanat yapıtı tarafından içerilen ve konunun seçimini, ele alınış niteliğini, kişilerin yapı ve oranlarını etkileyen ana düşünce almaktadır. Yapıtta etkin olan ve ona kendi egemen duygusal renklerini veren temel vurgu, bu ana düşünceye sıkı sıkıya bağlıdır. Belli bir yakınlıkları bulunmasına karşın, ana düşünceyle temel vurgu özdeş değildir. Ana düşünce nesnenin genel görünüşüyle yapıtın içeriğini koşullarken, temel vurgu sanatsal yaratmanın duygusal ortamı içinde anlatımını bulmaktadır.

Yazın yapıtlarında ve öteki sanat türlerindeki yapıtların bir bölümünde temel vurgunun yanı sıra başka, ona yakın ya da ondan köklü ayrılıklar gösteren vurgu çeşitleri görülmektedir, ve bu nedenle duygusal gerilimlerden oluşan karmaşık bir gö-

rüntü ortaya çıkmaktadır. Çok-anlamlı vurgu çeşitlerinden oluşan bu dizgenin kuruluşu, kendi bütünlüğü içindeki yapıtın duygusal ortamını da meydana çıkarmaktadır.

Temel vurgu, düşünsel-kurucu özgülüğünün toplamı içindeki söz konusu sanat yapıtı türüyle de doğrudan doğruya ilgili olmaktadır. Bir yapıtı güldürü, toplumsal-ruhbilimsel roman, destan ya da lirik şiir diye tanımladığımızda, egemen vurgu çeşidinin özelliğini de belirtmiş oluruz. Kuşkusuz bu tür bir genel özgülüğün belirtilmesi, duygusal ortamın tümünü kapsayamamaktadır. Her yapıt kendi bireysel türünün özgüllüğüyle uyum içinde bulunan somut devinsel özellikler göstermektedir.

Sanatsal biçim, yalnızca yapıttaki temel vurgunun damgasını taşımamakta ve herhangi bir tarzda vurgu çeşitleri sistemine bağlı kalmamaktadır, tersine ruhsal yaşam gerçeklerinin canlandırılma tarzı nedeniyle belli bir duygusal açıklama için-de bu gerçeklerin algılanmalarını da gerektirmektedir. Sanatsal biçimin belirleyici özgülüğünü, yaşam görüngülerinin meydana çıkarılması sırasındaki belirli duygusal bir katsayı, duygusal bir görüş açısı oluşturmaktadır. Duygusal katsayı, nesnenin tipik özgülükleriyle kaynaşmakta, onu daha canlı ve daha etkili duruma getirmektedir. Bu tür duygusal bir görüşaçısı, özellikle karşıt özyapılara sahip kişilerin belirlediği yapıtlarda açık seçik belli olmaktadır.

Sanatın okuru, seyirciyi ya da dinleyiciyi sürüklemesi, etkisi altına alması, duygulandırması onun bir özgüllüğüdür. Bu özgüllük, temel işleviyle karşılaştırıldığında hiç de önemsiz, ikinci dereceden bir olgu değildir. Önemli her sanat yapıtı "büyük bir görev" yerine getirmektedir. Belirli duygu ve düşünceler uyandırmak, törel bir etki yaratmak istemektedir. Bu "büyük görev", yapıtın tüm biçim sistemi tarafından, değişik bileşenlerinin toplamı tarafından gerçekleştirilmektedir.

Başarılı bir yapıtın her öğesi, ister başkişi ya da bir yan kişi, ister bir yan olay ya da bir ayrıntı olsun, ruhsal yaşam gerçeklerinin yansımasına katkıda bulunur, ama aynı zamanda içinde, kimi zaman ağır kimi zamansa hafif olabilen duygusal bir yük taşımaktadır.

Ancak reel sanatsal praksiste önemli sanatsal biçimlerle yapıtın duygusal etkililiği her zaman organik bir şekilde kay-

naşmamaktadır. Okurun, seyircinin ya da dinleyicinin ilgisini artırmaya ve duygusal bir tepki uyandırmaya özgü olan içerik, düşünce ve duygudan yoksunluğun çeşitli düzenlerle dengelenmesi gerekmektedir. Öte yandan bu durum sanattaki genel bir yasayı da onaylamaktadır: Sanat yapıtları tüm içsel, ve her şeyden önce duygusal anlatım güçleri aracılığıyla etkide bulunmak zorundadırlar.

Gerçekliği estetiksel olarak özümsemedeki temel özelliklerin bu şekilde betimlenmesi, sanatla bilimin hem ayrımlarını hem de yakın özgülüklerini daha açık tanımlama olanağını sağlamaktadır. Bu amaçla, sanatsal biçim ve kavram sık sık karşılaştırılmaktadır. Ne var ki, boyle bir karşılaştırma doğru değildir. Kavram, ancak nesnelerin ve görüngülerin bir kopyasından başka bir şey olmayan "birincil" biçimle, oysa sanatsal biçim bir genelleştirme olduğundan, daha çok bilince onanmış yasallık ve yasalarla karşılaştırılabilir.

Daha genel bir şekilde söylersek, hem sanatsal biçim hem de yasa çevremizi "duzene koyar". Yasa, görüngüler arasındaki bugüne dek bilinmeyen değişmez bağlamları saptarken, sanatsal biçim tipik-olanın ve genelgeçer-olanın değişik özellik ve özgülüklerini kendı içinde toplar. Birincisinde nesnelerin ve süreçlerin sayısız ozellikleri soyutlanmakta, ötekinde ise, insan duygularının ve güzelliğin bireşimi aracılığıyla çok renkli dünya, yaşamın çok yonlü devinimi genelleştirilmektedir.

Yasa kişisel değildır ve bir parça bile olsa öznel-olanın kendine katılmasına izin vermez. Buna karşılık sanatsal biçim, daha önce de değındiğimız gibi, nesnel-olanla öznel-olanın kaynaşmasından meydana gelmektedır. Bu kaynaşma, her sanatçıda değişik bir ozellik taşımaktadır. Kimı zaman öznel-olan, üstelik öznelcilik bile egemen olmaktadır, ama bu, böyle bir kaynaşmanın karşısına kanıt olarak çıkarılmamalıdır. Öznel öğesi olmayan bir sanatsal biçim düşünülemez

Yasa ve etki alanı tek bir anlama sahipken, sanatsal biçim için çok anlamlılık ve farklı alımlamanın reel olasılığı belirleyici olmaktadır. Yasanın tek anlamlılığı, bunu dışavuran bağıntıların değişmezliğine dayanmaktadır. Sanatsal biçimin çok anlamlılığı ise, burada canlandırılan insansal deneyimlerin ve yaşam görüngülerinin bireşiminin özyapısında ve de biçim ta-

rafından içerilen ve gerçeklik karşısında alınan duygusal tutumda yer etmiştir.

Kavram ise, sanatsal biçimin kimi türlerine ve özellikle sözün belirleyici bir işlev gordüğü yerlerde bir karşıtlık oluşturmaktadır, üstelik değişik biçimlerin yaratılması için kendisinden sık sık yararlanılmaktadır. Kavranan, mantıksal düşünme bir kez daha, yazınsal ve sanatsal yaratmanın organik bir öğesi olmaktadır. Sorun yalnızca, sanatsal biçimlerin yaratılması sırasında hangi konum ve işlevin kendisine düşeceğidir. Mantıksal düşünme ile biçimlendirme düşüncesi arasında aşılmaz duvarlar yoktur. Aralarındaki farklar, her şeyden önce dünyanın o sıradaki "düzeni"nin işlev görüşune bağlı olmaktadır.

⁂

Sanatın ve türlerinin gelişmesi içindeki gözlemlere ve incelemelere dayanarak özetle şöyle diyebiliriz: Sanatsal biçim, insandaki tinsel Ben'in ve yaşamın genelgeçerli, tipik özgülüklerinin yaratıcı bir bireşimi, dunyadaki temel-olana ve belirleyici-olana ilişkin tasarımlarının genelleştirilmesi, yetkin-olanın, ideal-olanın, güzel-olanın canlandırılmasıdır. Biçimin yapısı içinde, dünyanın bireşimsel olarak özümsenmesi, yaratma nesnesine karşı alınan duygusal tutum ve sanatsal genelleştirmenin içsel yetkinliğine gizil etkileme gucune ilişkın yönelim, bir birlik oluşturmaktadır. Böyle bir birlik, sanatın değişik alanlarında kendine özgü bir içerige ve özyapıya sahip olmaktadır.

Bu savlara, çeşitli formları içindeki sanatsal bıçimın farklı görünüş ve özgülüklerini yeterince tanımlamadığı ileri sürülerek karşı çıkılabilir. Bu tür suçlamalar belli bir yere kadar haklı da görülebilir. Ama sanatsal biçimde (ve bir takım başka görüngülerde) olduğu gibi böylesine karmaşık bir görüngünün belirleyici özelliklerini kısa bir formül içinde özetlemek mümkün değildir. Kaldı ki bu gibi genel savlar, araştırma nesnesini tüm kapsamı içinde nitelemek amacıyla değil, daha çok sorunun incelenmesini sürdürmek üzere ipuçları vermek için öne sürülmektedir. Burada önemli olan, bu düşüncelerin sanatsal biçimdeki özellikleri üretici şekilde araştırmak için bir ipucu verip vermediğidir; ve her halde bu soruya da olumlu bir yanıtın verilmesi gerekmektedir.

Daha önce de üzerinde durulduğu gibi, sanatsal biçimdeki bireşim sorunu ayrıntılı olarak ele alınmalıdır. Ayrıca biçimin, insanın iç dünyasındaki özgülük ve özelliklerden meydana gelen bir **karmaşayı** kapsadığı da belirtilmelidir. Burada söz konusu olan yalın bir toplam değil, devinen bir kaynaşmadır. Sanatsal biçim genellikle, ya da dahası her zaman, gerçeklikle tinsel yaşamın çatışmasından ortaya çıkan karşıtlık ve çelişkileri içermektedir. Zaman zaman bu çelişkiler büyük bir yoğunluk kazanmaktadır; örneğin Shakespeare'in dramlarındaki ya da Dostoyevski'nin romanlarındaki gibi. Ama biçimin içsel birliği ve başatları yine de sanatsal genelleştirme olarak kalmaktadır.

Bu durum, örneğin yazını ele alırsak, gerçekçi, söylencesel, soyyapıtçı, romantik, simgeci gibi çok çeşitli sanatsal biçimler için de geçerlidir. Demek ki her yerde, zaman zaman birbirlerine yaklaşan, ama yine de benzer olmayan, belirli durumlarda aralarında büyük bir çelişki de bulunabilen özgülükler toplancasının bölünmez bir şekilde kaynaşması söz konusu olmaktadır. Yazar, başkişisindeki aşırı bir tutkuyu canlandırmak istediği zaman, etkili olabilmesi için, bu tutkuyu öne çıkaran, ek vurgulara gereksinim duymaktadır. Açıklık-koyuluk yasası sanat için ilkesel bir önem taşımaktadır. Benzer, ama özdeş olmayan, yakın, ama çelişen böyle bir özgülukler toplancası, değişik sanat türlerinin sanatsal biçimleri içinde kolaylıkla saptanmaktadır.

Benzer olmayan özgülüklerin devingen bir şekilde kaynaşması, başatlar tarafından, genel taslağıyla birlikte yapıtın hem bütünlüğü içinde hem de bileşenlerinde ortaya çıkan biçimin özü tarafından belirlenmektedir. Yapıtın taslağı, bölümlerine, temalarına, başkişilerine ilişkin tasarımı arasıra değişse, üstelik kökten dönüşse bile, yine de çeşitli özgülüklerin bağlı olduğu, kaynaştığı bir öz, biçime genellikle uzun süren bir dış görünüm kazandırma işleminin temeli olarak kalmaktadır. Sanatsal taslak son şeklini alırken ve daha sonra yazarın, ressamın ya da bestecinin doğrudan çalışması sırasında biçim, daha bir derinlik kazanmakta, zenginleşmekte ve duygusal etkililiği artmaktadır.

Tipleştirme ve bireyselleştirmenin yaratma sürecinde bağımsız ve değişik iki görüngü oluşturduğuna ilişkin eskimiş gö-

rüşleı bu açıdan savunulamazlar. Bu tür görüşler, Hegel'in tinsel genel-olanla duyumsal tekil-olanın uyumlu bir ilişki içinde bulunması zorunluluğuna ilişkin düşüncelerine dayanmaktadır. Ne var ki, değişik olgunlaşma aşamaları içindeki sanatsal biçim, her aşamada bağımsız öğeler içerdiği için, zenginleşmesi ve gelişmesi, tipleştirme ve bireyselleştirme düzeyine indirgenmemelidir. Kaldı ki bunlar, birbirlerinden ayrı olarak gerçekleşmesi gereken iki süreçtirler. Sanatsal bir biçimin içsel oluşum süreci, görüldüğünden çok daha karmaşıktır. Değişik yazın türlerinde, örneğin yazarın canlı gözlemleriyle bunların bilinçte benimsenmesinin yanı sıra, yapıtın genel taslağı, tek tek kişilerin öteki özyapılarla ve de yapıtın toplam kuruluşuyla olan karşılıklı ilişkileri de buyük önem taşımaktadır. Sanatçı canlı malzemeye dayanarak bu karşılıklı ilişkileri de "kurmaktadır," ama sonradan kendi sanatsal taslağını düzeltmek için, değişik özyapıların derinlik ve dogruluğu konusunda eksiksiz bir kanıya varmak için, bunların inanılırlığını gerçeklik üzerinde sınamaktadır. Böylece yalnız tek tek kişilerde değil, toplam sanatsal taslakta bile sık sık dönüşümler meydana gelmektedir.

Bu nedenle, insanın düşünce ve yaşamındaki genel bir anlama sahip özellikleri, aşağıdaki ilkeye uyan bir çeşit özgülükler toplamı olarak ele almak doğru değildir: Yazar gerçeklikten alınmış bir kişiye özyapısal bir özellik kazandırmakta, öteki bir başka, üçüncüsü ise daha bir başka vb., böylece sozümona canlı bir kişi, bir tip ortaya çıkmaktadır. Ne var ki, bu tür özellikler biçimin özüyle birleşmedikleri sürece, bir bütün halinde kaynaşamazlar Önemli birçok yapıtın yaratılma öyküsünün, kimi ozanların gunluk ve notlarının kanıtladığı gibi, biçimin temel başatları daha taslağın oluşması sırasında açık seçik saptanmakta ve yazıya dökülmektedir; ancak bu durum, biçimle özünün yeniden değiştirilmesine hiç de engel olmamaktadır. Bunun için, "Savaş ve Barış"ın öntasarımındaki başkişilerin ayrıntılı, ama geçici özyapı taslaklarını anımsamak yeterlıdir.

Gerçekliği yansıtmanın **bütünselliği**, zaman zaman sanatsal biçimin zorunlu özgülüğü olarak tanımlanmaktadır. Bununla daha çok, bir yaşam görüngüsünün ya da ruhsal bir durumun başlıca özelliklerindeki çokyönlü, somut ve yoğrumsal özgülükler toplamını meydana çıkaran bir açımlama belirtilmek

istenmektedir. Gerçekliği böylesine bütünsel bir şekilde saptama eğilimi, büyük sanatçıların birçoğunda açık seçik görülmektedir. Öte yandan ise, sanatta ve özellikle 19. ve 20. yüzyıl yazınında çevreyi keskin çelişkileri, reel, genellikle çirkin formu içinde, değişik görüş açılarından betimlemeye ilişkin bir yönseme kendisini duyurmaktadır.

Tolstoy başkişilerini ve olayları "dolaylı" olarak betimlediği, davranan kişileri ve çeşitli yaşam görüngülerini neredeyse yapıtındaki farklı kişilerin gözüyle gördüğü ve nitelediği zaman, bu durum, yaşamın tutarlı-butunsel bir şekilde saptanmasına ilişkin ilkelere ters düşmektedir. Dostoyevski'nin romanlarındaki başkişilerin duşünce tarzlarıyla özyapılarının karşıtlık dolu bir şekilde saptanması da, bu ilkelerle uyuşmamaktadır. Saltıkov-Şçedrin'in, gerçekçi bir groteskten geniş ölçüde yararlanarak toplumsal tipleri çok katmanlı bir şekilde betimleme çabaları ise, yaşamın bütünsel olarak yansıtılması sayılamayacak başka bir genelleştirme formunu oluşturmaktadır. Hele, yaşam görüngülerine yaklaşımı çok değişik olan yergiyi, bir kez bile butünsellik ölçutune göre düzenlemek olanaklı değildir. Yaşamın çağrışımsal betimlenişine ve de mesele (Parabel), dünyanın doğrudan ve bütunsel olarak meydana çıkarılışı gözüyle bakılamaz, çunkü gerçekliğin böyle bir sanatsal açıdan benimsenmesi sırasında biçimin içsel anlamı yalnızca, uzayda ve zamanda birbirlerinden ayrılan, farklı süreçlerle karşılıklı ilişkisi içinde ortaya çıkmaktadır.

20. yüzyıl sanatında, bilinçteki bölünmüşluk ve tedirginlikten oluşan bir bireşimle, ama aynı zamanda her çeşit anlamlı sanatsal genelleştirmenin ilkesel temeli olan bir dengesizlikle sık sık karşılaşmaktayız. Biçimin duygusal başatları ve bunlara ayrılmaz bir şekilde bağlı olan öğeleri arasındaki etkileşim, sanatsal genelleştirmenin canlılığı ve etkisi için gereken önkoşulları oluşturmaktadır. Ancak, içsel birlikle biçimin bütünselliği özdeş değildir. Bütünsellik deyince, genellikle biçımin bileşenleri arasındaki uyumlu bir bağ akla gelmektedir. Yaşam süreçlerindeki süregen uyumsuzluğun ve bilinçteki tedirginlığin tüm kapsamıyla meydana çıkarılması, gerçekliğin estetiksel olarak özümsenmesine yeni özellikler kazandırmıştır. Sanatsal biçimin klasik bütünselliği, tarihsel gelişme açısından artık sanatın genel kuralı olarak değerlendirilemez.

Ne ki, gerçekliği biçimsel yönden meydana çıkarmanın değişik tür ve formları, bir yaratıcı genelleştirme dizgesi olarak **sanat yapıtının bütünselliğini** hiçbir zaman dışlamazlar. Büyük sanatçılar bu bütünselliğe ulaşmak için çaba gösterirler, içerikteki birliğe ve yapıtın amaçlı duygusal etkisine büyük önem verirler. Bir romanın, senfoninin ya da tablonun birliği ve bütünselliği, bu yapıtların temel taslağına, sanatçının "büyük görevi"ne bağlı olmaktadır. "Büyük görev" (okur, dinleyici ya da seyirci üzerinde etkide bulunmak), yaratıcı bir çalışmanın kesin sonuçları için büyük bir önem taşımaktadır.

İçsel bir "uyumsuzluk", yapıtın etkileme gücünü büyük ölçüde azaltır. Yapıtın temelini oluşturan canlı malzeme ne denli zengin ve çok yonlü olursa, duygu ve duşünce yelpazesi ne denli kapsamlı ve değişık turden olursa, birlik ve bütunlüğün zorunluluğu sanatçının bilincinde o denli belirgin bir şekilde yer eder, bu birlik ve bütünluğe ulaşmak için de o denli özen gösterir.

Sanat yapıtındaki bütünselliğin zaman zaman, tüm bölümlerinin ve bileşenlerinin yetkın bir "düzen" içinde, yapıtın içerdiği genel uyumdan her çeşit "sapmayı" dışlayan bir "düzen" içinde bulunmasından ileri geldiği öne sürülmektedir. Oysa, yapıtın bütünselliği, öğelerinin böyle bir bütünlüğe sahip olması gerektiğini kesinlikle ongörmemektedir. Yapıttaki bütunselliğin özgülüğü, heterojen ve niteliği gereği benzer olmayan bileşenlerin bir araya getirilebılmesinden ileri gelmektedir. Üstelik yaşamsal gerçeklik bile, mutlak "düzen"in sık sık zedelenmesini gerektirmektedir. Büyük ustaların, yapıtlarında ulaştıkları derin devingen bütünselliğin önemi de buradan kaynaklanmaktadır.

Sanat yapıtlarına biçim kazandırma ışleminin kendine özgü özellikleri bulunmaktadır, ama bunlar okurun, dinleyicinin ya da seyircinin yaratıcı imgelemine, yoğun olarak birlikte düşünmelerine yöneliktirler. Özenli bir minyatür sanatı ve kılı kırk yaran bir betimleme, sanatsal biçime sadece zarar vermektedir. En az araçla en yüksek estetiksel etkiye ulaşmak için çaba gösterilmesi gerekmektedir.

Hegel'den bu yana sanatsal biçimin, kavramın tersine, duyumsal bir nitelik taşıdığı öngörülmektedir. Hegel, sanatın gö-

viyle ilgili olarak şunları yazmaktadır: "Sanat, ideayı doğrudan gözlemlenmesi için duyumsal biçim (Gestalt) içinde betimlemelidir, yoksa düşünme ve arı bir tinsellik formunda değil."[10] Hegel için sanatsal biçimin duyumsal temelleri, doğrudan doğruya somut, tekil yaşam görüngülerine bağlıydı, ve bu görüngülerin betimlenmesinde mutlak idea canlandırılmaktaydı. İşte, sanat yapıtındaki tinsel-olan, somut-olan ve tekil-olan tarafından meydana çıkarıldığı için, Hegel'e göre biçim (Gestalt), duyumsal bir nitelik taşımaktadır.

"Duyumsal özellikler" ya da "duyumsal nitelik" kavramlarının biçim (Gestalt) açısından açık seçik belirlenmediğini belirtmek zorundayız. Burada, "doğrudan gözlemleme" ile yapıtın duygusal kuruluşu birbirine karıştırılmaktadır. Oysa benzer olmayan şeylerdir söz konusu olan.

Biçimin duyumsal niteliği konusunda yapılan tüm açıklamalarda, biçimin somut-nesnel temeline ilişkin düşünce belirleyici olmaktadır. Biçimsel yaratmanın temel öğesi olarak tekil-olan kategorisinin yanılsamadan başka bir şey olmadığını daha önce gostermiştik. Sanatın birçok alanlarında tekil-olanı ortaya çıkarmanın olanaksızlığı, biçimin duyumsal niteliği konusunda Hegel'in sözlerinin doğruluğundan yalnızca kuşku duymamıza değil, bu sorunun çözümünde başka yollar izlememize de neden olmaktadır.

Bu durumda sanatın, gerçeklik bilgisinden ve gerçekliğin genelleştirilmesinden daha fazla bir şey olduğu artık yadsınamaz. Sanat, içsel yaşantıların yoğunlaştırılmış ve dışavurumsal bir şekilde saptanmasıdır; aynı zamanda canlı ve devingen bir duygusal güçtür. Sanat yapıtındaki duygusal yük iki yerden kaynaklanmaktadır. Birincisi, sanatçının yaratma nesnesi, reel ya da kavranabilir dünya karşısında aldığı tutumdur. Bu tutum, somut bir görüngünün ya da bir nesnenin duyumsal olarak gözlemlenmesiyle bir tutulmamalıdır; o yalnızca çok geniş kapsamlı değil, aynı zamanda değişik bir niteliğe de sahiptir; çünkü sanatçının gerçeklik karşısındaki duygusal tutumunu, bir yandan dünyadaki tedirginlik ve kaygıların yükünü kendi üzerinde duymasından, öte yandan da yetkinliğe ulaşmak için gösterdiği çabadan ayırmak olanaksızdır. Kaldı ki böylesine çok yönlü insansal duygular, sanat yapıtındaki duygusal yük için

belirleyici olmaktadırlar. Adı geçen ilk kaynak görsel ve betimsel sanatlarda ağırlıktayken, ikinci kaynak öncelikle dışavurumsal sanatları kapsamaktadır. Değindiğimiz gibi sanat yapıtları, hiçbir tekil görüngüyü yansıtmıyorlarsa bile, yine de duygusal bir yük taşımaktadırlar; örneğin değişik müzik türlerinde, mimaride, gerçekdışı-düşlemsel yazın yapıtlarında ya da söylencesel temellere dayanan yapıtlarda vb., olduğu gibi.

Sanatçıdaki büyük yetenek gözden kaçmasa da, reel insanlarla olayların duygusuz, heyecansız bir şekilde betimlenişi ve de yaratıcı bir düşlemden doğmuş başkişiler bile okurun ya da seyircinin ilgisini çekmeyecektir. Demek ki, davranan kişilern, görüngülerin ve nesnelerin duyumsal somutluluğu hiçbir şekilde "etkide bulunmamaktadır" Dunyayı biçimsel yönden meydana çıkarışın öteki özellikleri de belirleyici bir önem taşımaktadır.

Yapıtın tüm bileşenlerine sızan sanatçının düşünce ve duyguları tarafından sanatsal biçime ve genelinde sanat yapıtına, deyim yerindeyse bir kanat takılmaktadır. Ancak bundan sonra biçim nitel belginliğini kazanmaktadır.

Sanatçının gerçeklik karşısında aldığı **duygusal tutum** da, sanatçıdaki öznelliğin dışavurumu olarak ele alınmamalıdır. Gerçek sanatçılar görüngülerin reel özgülükleriyle ve gerçeklik süreçleriyle bir etkileşim içindedirler; hem de, bu etkileşim farklı koşullarda pek belirgin olmasa bile. Sanatçıdaki duygusal tutumun, öykünülmüş yaşam görüngülerine eklenen bir öğeden daha fazla bir şey olduğu açıktır; bu tutum, yaşam görüngülerinin tinsel ve estetiksel yönden ozumsenmesine ilişkin bir ilkedir. Öznel-olan, nesnel-olana dayanmaktadır. Betimlemenin özgülükleri, eğer yapıtın düşüncesiyle ve duygusal havasıyla kaynaşıyorlarsa, yeniden estetıksel bir önem kazanırlar.

Sanatsal biçimin somut-duyumsal niteliğine ilışkin tasarımlar gözleyici düşünceye bağlı olmakta, ve uzun süreden bu yana üzerinde tartışılmaktadır. Bu görüşten yana çıkanlar arasında yalnız Hegel'in estetiksel görüşlerini savunanlar değil, başka düşünürler ve bilım adamları da bulunmaktadır. Ben burada yalnızca Ukraynalı ünlü filolog A. Potebnya'nın adını anmak istiyorum. Hegel görünürlüğü, mutlak idea, açık seçik algılanabilir duyumsal bir şekilde cisimlendirilişini özyapı tas-

laklarında, doğal ve toplumsal çevre betimlenmesinde bulmaktadır, diye temellendirirken, Potebnya, en azından yazınsal biçim sözcüğün özgün imgeselliğine dayanmaktadır, diyordu. Potebnya'nın kanısına göre, her sözcük, kendi ilk kaynağında genellikle giderek azalan imgesel-biçimselleştirici bir anlam taşımaktadır. Sözcükteki imgesel-olanın değerlendirilmesi ise, sanatsal dilin özgülüğünü oluşturmaktadır.

Potebnya'nın gözlemleri ne denli ilginç olursa olsun, ileri sürdüğü kuram imgesel-olanı bir sözlük bilgisi alanına sıkıştırmakta, ustelik yazınsal yapıtı tek tek sözcüklere dayandırmaktadır. Düşünceleri, tum sanatların genel görüngüsü olarak biçim (Gestalt) sorununu da yanıtsız bırakmaktadır. Hegel'in estetik kuramı evrensel bir nıtelik taşımaktadır. Ancak bu evrensellik, hem sanatsal biçimlerdeki görünürlüğün değerlendirilmesi sırasında hem de bazı başka bakımlardan reel olgulara dayanmamaktadırlar.

Kuşkusuz biçim (Gestalt), özellikle resim, yontu ve sinema sanatında, kısmen de yazında, görsel bir algılanabilirliğe, görünür bir inandırma gücüne sahip olmaktadır. Ne ki, örneğin (izlencesel müzik dışında) müzik yapıtlarına ilişkin biçimlerde bunlar söz konusu olmamaktadır. Birçok yazın yapıtı için görünürlük, tipik bir özellik değildir. Örneğın, lirikte sanatsal ölçüt olma gorevini yerine getiremez. Romantikler ya da simgeciler bu konuda hiçbir çaba harcamamışlar, tersine her çeşit biçimsel belirginliği ve görsel açık seçiklığı önlemeye ve yapıtlarına başka araçlarla anlatım gücü kazandırmaya çalışmışlardır. Sanatsal biçimin görunürlüğü, örneğin groteskte, yergi yazınında vb. hiç de belirgin değildir.

Görünürlük, biçımin zorunlu özellıği ve tam değerliliğinin ölçütü olarak gösterildiği zaman, sanatsal görüngüler alanını büyük ölçüde sınırlamakta ve zedelemektedir. Bu durum, sanatsal yaratmadaki, reel gelişme süreçlerine uymayan kuralsal bir görüş tarzıdır. Dünyanın estetiksel olarak özümsenmesi, dışarıdan zorla dayatılan her çeşit yönelimi reddetmektedir. Ne var ki, bu tür yönelimler, biçimsel yaratmanın dokunulmaz genel özgülükleri olarak sık sık öne sürulmektedir.

Yaşamı estetiksel olarak özümsemeyle ilgili her tip (betimleme, dışavurum, yapıcı-yoğrumsal yaratma), büyük içsel bir çokyönlülük göstermektedir. Bu durum özellikle betimleme için

söz konusu olmakta, burada yazın, görsel sanat, tiyatro ve sinema gibi birbirine hiç benzemeyen sanat türleri bir araya gelmektedir.

Betimlemede ve dünyayı estetiksel olarak özümsemenin öteki tiplerinde her sanat kendine özgü, geniş kapsamda, gerçeklik ve tinsel yaşama ilişkin sürekli değişen bir konu ve nesneler alanına değinmektedir. Bunun yanında sayıları giderek artan sanatsal araçlara başvurulmaktadır. Her sanat türündeki genel ilkeler, biçimsel yaratmanın tekil alanlarındaki özgül özgülüklerle kaynaşmaktadır. Yaşamı estetiksel olarak meydana çıkarmanın tiplerine özgü durağan özgülükler, hem bütün olarak sanatın, hem de tekil alanlarının kesiksiz gelişmesine bağlı olmaktadırlar.

***

Zaman zaman salt etkileşimler ve etkilemeler değil, yaratıcı etkinliğin başka formlarına özgü öğelerin de sanat yapıtına doğrudan doğruya girdiği görülmektedir. Bu tür süreçler sanatın gelişmesine ara sıra yararlı oldularsa da, genellikle biçimsel yaratmanın etkileme gücüne ve devingenliğine zarar vermekteydiler.

Uygarlığın ilk aşamalarında sanat söylenceyle içiçe geçmişti. Aralarındaki oluşul bağlar, kültürel gelişmeye ilişkin yasal bir süreçti. Tinsel etkinligin bagımsız bir alanı olarak sanatın ortaya çıkışı ise, toplumsal ve kültürel ilerlemede önemli bir aşama oluşturmuştur.

Uzun bir dönem boyunca (özellikle ortaçağda) sanat, büyük ölçüde dinin, Kilisenin etkisi altında kalmıştır. Bu güçlü etkiden kurtulmak, gerçekliğin estetiksel olarak özümsenmesinde yeni, ilerici türlerin ortaya çıkışına bağlıydı. Daha sonra sanatla felsefe arasında, izleri birçok sanat yapıtında görülen ilişkiler doğacaktı. Değişik dönemlerde ve de çağımızda sanat, toplumsal-siyasal düşünceyle, yayıncılıkla bilimle çok yakın bir etkileşim içinde bulunmaktadır.

Sanatla tinsel etkinliğin öteki alanları arasındaki yakın bağlar, tarihsel gerçekliğin gelişim yönsemesini yansıtan bir kültürün, yani sanatsal kültürün içsel yaratıcı gizilgüçlerini

uyardıkları zaman, genellikle olumlu sonuçların doğmasına neden olmaktadır; ancak biçimsel yaratmayı sınırlamamak ve engellememek koşuluyla.

Uluslararası tartışmalarda her zaman sanat ve söylence, biçim (Gestalt) ve imle ilgili sorunların üzerinde durulmaktadır.

Bilindiği gibi söylence, dünyayı yorumlamanın, insan çabalarının, nesnelerle görüngüler arasındaki karşılıklı bağları kavramanın ilk formlarından biriydi. Söylencede bilimle sanatın kaynakları bulunmaktaydı. Marx, "Yunan söylencesi, Yunan sanatının salt malzeme deposu değil, aynı zamanda temeliydi de," diye yazıyordu.[11] Söylencesel biçimler 19. yüzyılın başlangıcına dek sanattaki, özellikle görsel sanatlardaki konumlarını korumuşlardır.

Kuşkusuz günümüzde de halkın içinden çıkan söylenceler, sanatsal yaratma için canlı birer kaynak yerine geçebilirler. Bu durumu, folklorla çok yakın bir bağ içinde bulunan Latin Amerika yazınının deneyimleri kanıtlamaktadır.

Ancak bugün çağdaş söylenceler tümüyle başka amaçlara hizmet etmektedirler. Bunlar, kapitalst yaşam tarzının savunucularınca kaleme alındığı zaman, yazın ve sanatın çevrenlerini genişletmemekte, doğru-olan ve guzel-olana ilişkin hiçbir bilgi kazandırmamakta, tersine yaşam gerçeğini tümüyle yadsımakta ve avutucu, zaman zaman oldukça başarılı formüle edilmiş yalanlar aktarmaktadır. Bu söylenceler insanları, dünyadaki sıkıntı ve kargaşalardan uzaklaştırarak yanılsamanın sonsuz enginliklerine sürüklemektedir.

Ülkuleştirilmiş işadamlarıyla yöneticileri başkişiler konumuna getirerek, burjuva düzenini ve bireyselciliği insan varlığının ilkesi olarak ululayan birçok roman, tiyatro yapıtı ve film, böyle bir işlevi yerine getirmektedir. Bu söylenceler, toplumsal savaşımı ütopya, bu nedenle de zararlı olarak gösteren ve farklı toplumsal katmanlarla sınıfların çıkarları arasında gerçekleşecek bir uzlaşmayı toplumun olası biricik gelişme yolu diye öne süren sinema, tiyatro ve yazın yapıtlarında daha sık görülmektedir.

Ticari kitle sanatı (ama yalnız o değil), ilkel denen ırkların, özellikle zencilerin tinsel ve ahlaksal düşüklüğüne, beyaz ırkın üstünlüğüne ilişkin söylenceyi durmadan yaymaktadır.

Burjuva sanatının söylenceleştirilmesi, yalnız bununla sınırlı kalmamaktadır. Değişik örneklerle bu sürecin başka biçimleri gösterilebilir.

Ancak burada bizi söylencelerin yapısal ayrımlarından çok, biçimle (Gestalt) söylence arasındaki karşılıklı ilişki ilgilendirmektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi söylence, önemli sanatsal genelleştirmelerin temeli olabilmektedir. Ama aynı zamanda, yaşamla ilgili yanlış bir tasarımın oluşmasına neden olan gerçekliğe yabancı düşüncelere ilişkin bir toplancanın simgesel olarak kavranmasında genellikle bir çıkış noktası da olmaktadır; yani sanattaki im görüngülerinin ılk kaynağını oluşturmaktadır. Bu durum, söylenceye büyük bir tutkuyla bağlı olan kimi batılı yazarların yapıtlarında açık seçik görülmektedir, hem de kendisinin, yazınsal öncü ya da yenı-öncü sayılmasını isteyen yazarların yapıtlarında bile.

Çağdaş yazın ve sanatta yaygınlık kazanan estetiksel imlerin çok yönlülüğü, burada değinilen söylencesel ya da, daha doğrusu, gizemsel imlerın çok yönlulüğünden kuşkusuz daha kapsamlıdır. Ayrıca çeşitli basmakalıp tıpler, bir örnek başkişiler, değişken konular, klasik betimleme araçları gibi estetiksel im çeşitleri de bulunmaktadır.

Zaman zaman yetenekli yazarlar, ressamlar ya da bestecilerin bile özen göstererek uydukları katı estetiksel kurallar da bu tür imler arasındadır. Estetik kuralların etkisi, tam olarak formüle edilip edılmemelerıne ya da, kimilerinin dediği gibi, "boşlukta bulunmalarına" bağlı değildir. İşte, aşınmış yolları izlemek, yani artık çoktan kalıplaşmış olan sınanmış araçları uygulamak çok kolay olduğu için, burada büyük br tehlike belirmektedir. Sanatçıda öğrenme ısteği az ve etk.n değilse, mümkün olan en kısa yoldan başarıya ulaşmak istiyorsa, o zaman yukarıda saydığımız yollara kolaylıkla sapabilir.

Sanattaki kalıplar belirli bir dönemin sonucu değildirler; değişik tarihsel dönemler içinde kullanılagelmişlerdir ve günümüz sanatsal kültüründe de görülmektedirler. Belki de günumüzde özellikle belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadırlar. Bunun yanında, (aslında tamamen ilerici bir görüngü olan) toplumsal emeğin değişik alanlarındaki standartların artan işleviyle yaşamı evrenselleştirmenin günümüzde büyük bir yoğun-

luk kazanan aktarıcı etkisi de söz konusu olabilir. Özü gereği ilerici bir sürecin olumsuz görünüş ve etkilere sahip olabilmesi, tümüyle diyalektiğin yasalarına uymaktadır.

Ancak başsorun bu değildir. Sanattaki kalıplar gibi bir hastalığın meydana çıkışı, zaman zaman ünlü sanatçılarda da görülen gerçekliğe ve devinimine karşı beslenen canlı duyguların körleşmesinden, yaşamdaki yeni-olanla tipik-olanın ortaya çıkarılmasına ve bunların özlü, etkili bir şekilde canlandırılmasına ilişkin temel ilkelere uyulmamasından ve de içerikle biçim arasında özgün bir birlige ulaşmak için gereken sabırlı, özenli, yaratıcı çabaların küçümsenmesinden ileri gelmektedir.

Bu tür yaratıcı çabalardan vazgeçmek, bilinen anlatma tarzlarına, sık kullanılmış "sanatsal" ayrıntılara ve çeşitli düzenlere başvurulmasını gerektirmektedır. Sanatı zenaat olarak görmekle kalıp arasında hiçbir ayrım yoktur. Bu durum, tecimsel amaç belirleyici olduğu zaman, ozellikle süregenleşmektedir.

Kapitalist ülkelerın birçoğunda buyük ve etkili bir sanayi dalı oluşturan ticari kitle sanatının, her çeşit sanatsal kalıbın doğmasında ve yaygınlaşmasında oynadığı önemli rol bir rastlantı değıldir. İşte bu ticari sanat, basmakalıp başkişilerin ve durumların, standartlaştırılmış estetiksel tasarımların ve beğenilerin ana kaynağı degil midir? Kuşkusuz yaşam, ara sıra bu sanat sanayisinin içine de sızmakta ve yaratıcı süreçleri etkilemektedir; ama en ilkel estetiksel gereksinimlerin karşılanmasına, beceriyle düzenlenmış, göz kamaştırıcı estetiksel standartların hiç durmadan yaygınlaşmasına yönelik çabalar her zaman belirleyici olmaktadır.

Estet.ksel kalıplarla birlikte gizemsel-estetiksel imler, canlı, devingen biçimsel yaratmanın karşısında her zaman bir rakip olarak yer almaktadır. Daha dogrusu, sanatsal biçim, ister kendine özgü alanlar içinde, ister bu tür estetiksel imlerle etkileşim içinde ortaya çıksın, onların amansız düşmanıdır.

Genelinde sanattaki im-görüngüleri söz konusu olduğunda, buradaki bağıntılar o denli basit değildırler ve yalnızca keskin çelişkiler düzeyine indirgenemezler. Sanatsal kültürde biçimsel yaratma ile im-görüngüleri arasındaki ilişkiyi değerlendirirsek, sanatın estetiksel imlere ilişkın dalbudak salmış bir sistem olduğunu öne sürmek yanlış olacaktır. Ama böyle bir savı ge-

rekçelendirmek için, dış ülkelerde sayısız kitaplar ve yazılar kaleme alınmış, üstelik özgün dergiler bile yayımlanmıştır.

Sanatı bir im sistemi olarak ele alma düşuncesini birçok sanat araştırmacısı ve düşünür paylaşmaktadır. Bu durum, idealist akıma bağlı ideologlarda moda olan im fetişizminin, ama aynı zamanda insanların sahip oldukları bilgilerin imsel niteliğine ilişkin kapsamlı kuramların ve genelinde toplam kültürün bir yansıması olmaktadır.

Genel imbilimin düşünceleri anlatımını zaman zaman sanatsal biçimin özel türden bir im olarak yorumlanmasında bulmaktadır. M. Kagan, "Sanatın Biçimbilimi" adlı yapıtında şöyle yazmaktadır: "Değerler dünyası sanatın konusudur, sanatsal biçim **değer imine**, yani bir **ime** dönüşmektedir; somut maddesel taşıyıcısından farklı olarak değer, **upuygun** olarak değil, sadece **eşbiçimsel** olarak, yani **değerin imi** olarak saptanabilir; sanat bize nesnelerin, görüngulerin ya da tözlerin nesnel varlığını değil, insancıllaştırılmış, insana yönelmiş bir dunya göstermektedir..."[12] Kagan ayrıca, değer sorunundan bağımsız olarak "biçimsel im"in kuruluş ilkesini, bu yeni kavrama genel bir nitelik kazandırarak betimlemektedir.

Kagan, biçim **(Gestalt)** ve değeri, sanatın nesnel dünyayı değil, insancıllaştırılmış bir dünyayı gösterdiğini öne süren düşüncesine uygun olarak im görüngüleri alanına taşımaktadır. Böylece kanısına göre, birbirinden farklı iki dünya bulunmaktadır. Ne var ki, gerçeklik sayısının bu şekilde ikiye çıkarılması bilimsel temellere dayanmamaktadır. Her biçimin, üstelik düşlemsel olanın da kaynağı gerçekliktir. Sanatsal değer, biçimin **(Gestalt)** imini değil, tersine içeriğinin, içinde bulunan genelleştirmenin niteliğini oluşturmaktadır. "Biçimsel im" kavramı bağdaşmaz-olanı birleştirmek istemektedir ve bu nedenle, kanıma göre, bilimsel bilginin etkili bir aracı olamaz. Biçimle imin tümüyle kaynaşması bir çeşit modaya uyma anlamına gelmektedir.

İmbilimsel sanat araştırmalarının yanında, belli bir ölçüde bunlara karşıt olarak bazı yazarlar tarafından sanatsal metinle ve genelinde metinle ilgili bir kuram ortaya atılmıştır. Sanat ve kültür görüngülerinin im niteliği, bu kuramsal kurgularda dipdüzeye itilmiş, sanatsal biçim sorununa da doğrudan değinilmemiştir. Bu yazarlar gerçekliğin estetiksel olarak özümsen-

mesini, sanat yapıtlarında yaratıcı bir şekilde yansıtılmasını benimsememektedirler. Bu nedenle yeni kuramsal kurgular, özü gereği, sanatsal yaratmanın temel özgülüğü olarak biçimi yadsımaktadırlar.

Sanatsal metnin ve de metnin başlıca özelliği, bu kuramcıların kanısına göre, metnin taşıdığı anlam, enformasyon olmaktadır. Enformasyon kuramının genel sonuçları duşünürler, dilbilimciler ve sanat araştırmacıları tarafından sık sık yazın ve sanat görüngülerine mekanik bir şekilde taşınmıştır. Enformatik-kuramsal estetik bütün olarak bir varlık gösterememiştir. Şimdı de, sanatın tümüyle enformasyon kuramının etki alanına sokulması için çaba gösterilmektedır, hem de sanatsal yaratma bu tür zorlamalara kesinlikle izin vermemesine karşın. Metin araştırmacıları değişık sanat türlerini dipten doruğa standartlaştırmaktadırlar. Bu sanat türlerindeki özgüllükler metin araştırmacılarının kuramsal kurgularında hiç göz önüne alınmamaktadırlar. Yalnızca, sanatın özgüllüğünü bir kez olsun dışavurmayan belirli genel özellikler araştırılarak meydana çıkarılmaktadır. Böylece sanatsal metin bir dış görünüş olmakta, metin içinde, salt insan elinden çıkma yapıtlar olarak değil, doğa nesneleri ve görüngüleri olarak, üstelik insanın ta kendisi olarak gözlemlenmek üzere öğelerine ayrılmaktadır; çünkü bunların hepsi enformasyon taşımaktadırlar. Bu tür bir gözlemleme tarzında sanatsal metin kavramı aslında gereksiz olmaktadır. Sanatsal etkinlığın özgül ozgulükleri, bu kuramcılar tarafından giderek ortadan kaldırılmaktadır.

Ne var ki, en geniş anlamında bile ele alınsa, sanatı enformasyon düzeyine indirgemek olanaksızdır Sanatsal anlatımdaki karmaşık duygular ve heyecanlar, organik bir şekilde sanata özgü olan uyum ve guzellik, enformasyon kuramındaki kavramların ve kategorilerin kapsamı dışında kalmaktadırlar. Enformasyon tek anlamlılığa ulaşmak için çaba gösterirken, sanat yapıtı, daha önce de belirtiğimiz gibi, çok anlamlılığı amaç edinmektedir.

İnsansal etkinliğin çeşitli alanları üzerinde yapılan araştırmalar, eğer heterojen süreçlerdeki en genel özgülüklerin aydınlatılmasıyla sınırlı kalırsa ve bunun yanında tek tek görüngü öbeklerinin özgüllüğünü meydana çıkarmaya çalışmazsa, o zaman tıpkı doğa görüngülerine ilişkin bilgiler gibi verimli olamazlar.

Sanatsal biçim gözardı edildiği ve sanat yapıtı salt enformasyon taşıyıcısı düzeyine indirgendiği zaman, sanatsal kültür büyük zarar görmektedir. Neyse ki bu durum yalnızca kuram içinde gerçekleşmektedir. Reel gerçeklikte ise yazın ve sanat bugün de başarıyla gelişmekte ve sanat görüngülerinin genel im niteliğine, metnin özgülük ve özelliklerine ilişkin birçok kurama karşın tüm engelleri ve içsel zorlukları aşmaktadır.

Şimdi de, bilimsel-teknik devrim çağı olan günümüzde sanatsal biçimin içsel olanaklarının büyük ölçüde tükendiğini öne süren savlar üzerine birkaç söz söylemek istiyorum. Ayrıca bazı kuramcılar, sanatsal külturün değişik alanlarında bir yönsemenin sözümona her geçen gün daha çok göze çarpmakta olduğu kanısındadırlar; yani çağdaş sanatın, bilimden ve bilimsel yöntemlerden yararlanma eğilimi göstermesi. Sanatla bilimi birleştirme süreçleri konusunda, aralarında karşılıklı uygulama modelinin de bulunduğu, değişik birçok model yaratılmaktadır. Ancak hiçbir eleştirmen, duşünur ve doğa araştırmacısı, insan ve doğabilimlerinde sanatsal yöntemlerden yararlanıldığını kanıtlayan bir olgu gösterememektedir. Böyle bir olgu bulunmadığı için de, sanatla bilimin en azından yakınlaşmasına ilişkin tüm kuramsal sonuçlar reel içerikten yoksun kalmaktadırlar.

Ayrıca, sanatsal **yöntemlerle** bilimsel araştırma yöntemlerinin yakınlaşmasını kanıtlayacak herhangi bir olgu da yoktur. Gerçi çağdaş bilimsel goruşler, özellikle sanatçının dünya görüşünü etkilemekte ve sanatsal genelleştirmelerinde iz bırakmaktadır, ama bu hiçbir zaman, bilimsel yöntemlerin sanatsal yaratmaya özgü araçlar olarak benimsenmesi anlamına gelmemektedir.

Hegel'den bu yana, 19. ve 20. yüzyıllarda, sanatın yozlaşması, bilim tarafından yerinden edilmesi konusunda birçok varsayım öne sürülmüş, ve sık sık da, görülmemiş tinsel başarıların, sanat yapıtları gibi insan düşüncesinin böylesine "yetkin olmayan" dış görünüşlerini gereksiz duruma getirdiği söylenmiştir. Ancak, toplumsal ve kültürel gelişme sürecini vulgerize eden bu tür düşünceler, sanatsal kültürdeki görkemli gelişmeler tarafından çürütülmüştür. Sanat tarafından karşılanan tinsel gereksinimler, öteki anlıksal etkinlik alanlarında hiçbir kar-

şılık bulamamaktadırlar. Bu anlamda sanat, insanın toplumsal varlığının zorunlu organik ögelerinden biri olmaktadır.

Sanat, biçimsel olarak dünyanın özümsenmesi ve tinsel yaşamın etkilenmesinde başvurulan yeni yöntem ve araçlar nedeniyle durmadan zenginleşmektedir. Biçimlendirici yaratmanın hiç durmayan gelişmesi ve zenginliği, ondaki içsel güçle gizilgüce ilişkin çurütülmüş bir kanıt olmaktadır.

Öte yandan bu gizilgüçlerin, özellikle bilim ve teknikteki gelişmeler nedeniyle arttıkları da belirtilmelidir. Çağdaş sanatsal kültürün, sinema gibi böylesine büyük önem taşıyan bir türü varlığını her şeyden önce bilimsel ve teknik başarılara borçludur.

Bilim, kuşkusuz sanatın karşısına bir rakip olarak çıkmamaktadır, tersine değeri yadsınmaz bir yardımcı olarak yanında yer almaktadır. Aralarındaki karşılıklı etkilere ilişkin değişik tarihsel donemleri niteleyen verimli süreç, günümüzde özellikle belirgin bir şekilde gözlemlenmektedir. Yalnız bu süreç, bir birleşmeden, yaratıcı yöntemlerin değiştokuşundan değil, amacı toplumsal ilerleme ve insanı tinsel yönden yüceltme olan yakın bir işbirliğinden ileri gelmektedir.

Sanatın geleceği büyük ölçüde günümüzden kaynaklanmaktadır. Yaratıcı gizilguçleri azalacagına artmakta, etkisi de eksilmeyip, tersine büyumektedır. Bu durum, özellikle toplumcu ülkelerde açık seçik görülmektedir.

Sanatsal biçim durmadan gelişmekte ve zenginleşmekte, gerçeklik görungulerini, insanın çaba ve heyecanlarını, dünyaya ilişkin tasarımlarını, toplumsal ve estetiksel idealleri işlemekte ve genelleştırmektedir. Sanatsal biçim, insanın toplumsal ve tinsel deneyimlerini kendinde toplamakta, çevreye, toplumsal bilincin gelişme süreci içinde büyük bir uyarı yerine geçen yaratıcı bir güç yaymaktadır.

Sanatsal biçimin etki alanı, çevreni, insanlığın sonsuz çeşitliliğe sahip bugünkü yaşamıdır; kazanımları ve üzüntüleriyle tarihin ta kendisidir; ama aynı zamanda insanların görüş alanına giren geleceğin toplumudur; toplumsal varlığın ve kendisinin dönüşmesi için, haktanır bir toplum düzenine ulaşmak için insanın harcadığı tutkulu çabadır. İşte canlı yaşamın, yaratmanın ve yaratıcılığın sonsuz enginlikleri, sanatsal biçimin çevrenini oluşturmaktadır.

NOTLAR:

(1) G.W.F. Hegel, **Aesthetik**, Cilt 1, Berlin ve Weimar, s. 77.
(2) A.g.y.
(3) A.g.y., s. 60.
(4) L. Tolstoy, **Gesammelte Werke**, cilt 16, **Briefe**, s. 329.
(5) G.W.F. Hegel, **Aesthetik**, cilt 1, Berlin ve Weimar 1965, s. 22.
(6) A.g.y., s. 187
(7) G.W.F. Hegel, **Aeshetik**, cilt 2, s. 452.
(8) G.W.F. Hegel, **Aeshetik**, cilt 1, s. 581.
(9) Karşılaştırınız: Y. Feinberg, **Sanat ve Bilgi.**
(10) G.W.F. Hegel, Aeshetik, cilt 1, s. 79.
(11) K. Marx, **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie**, Berlin 1953, s. 30.

TÜSTAV

TÜSTAV

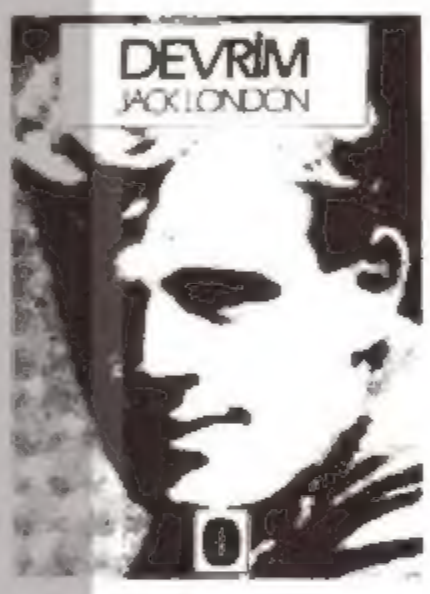
DE YAYINEVİ

BİR SAVAŞÇININ KONUŞMALARI
HENRI BARBUSSE Çev: Sevgi Tamgüç

Henri Barbusse'un 1917-1920 yılları arasında yer alan mektup ve konuşmalarından seçmelerin oluşturduğu bu kitapla bu büyük barış savaşçısını bir kez daha anıyoruz.

"(...) Alman militarizmini yerle bir et; yerine kendi militarizmini koymak için değil, Almanya'yı devirmek için de değil; yalnızca militarizmi yok etmek için. Sen zorbalığı öldürmek için zorbayı öldüren özgürlük savaşçısısın; zorbayı, onun yerini almak için öldüren katil değil. İnsanı isyan ettiren zalim *'Deutschland über Alles'* haykırışını, *'önce Fransa'* diyerek değil, *'hayır'* diye yanıtlaman gerekiyor."

DEVRİM
JACK LONDON Çev: H.O. Alkar



"*Jack London her yönüyle çalışan insanın yazarıydı*" diyor eleştirmen Robert Barltrop ve ünlü Amerikan yazarının edebiyat ve sosyalizm tartışmalarındaki yerini belirliyor. "London'ın düşüncesindeki çarpıklıklar aslında onun yazar olarak sahip olduğu çekiciliğin bir parçasıdır. Bir tutam Nietsche saldırganlığı ve Marx, olanaksız bir karışım olabilir. Ama fazla incelenip sık dokunulmazsa sonuç, 'kalkıp dövüş' doktrini olur."

Bu kitapta London'ın devrim ve işçiler üzerine üç denemesini ayrıca London'ın dünya görüşünü en iyi belirleyen üç öyküsünü okuyacaksınız.

ZORBA VE OZAN
ÖZDEMİR İNCE

Bir "hesaplaşmanın şiiri" *Zorba ve Ozan*. Doğanın ve tarihin hep itici gücü olmuş bir hesaplaşmanın, bir çatışmanın şiiri: yaşam ile ölüm, aydınlık ile karanlık, zulüm ile özgürlük, vb. arasında; Zorba'nın kılıcı ile Ozan'ın sözü arasında geçen bir çatışma.

Bir "direniş şiiri" *Zorba ve Ozan*. Kişinin kendini yaşamda, tarih önünde gerçekleştirmeye çalışmasının, kendi insancıl gücünü ve erdemini doğrulama çabasının, "insani direniş"inin şiiri.

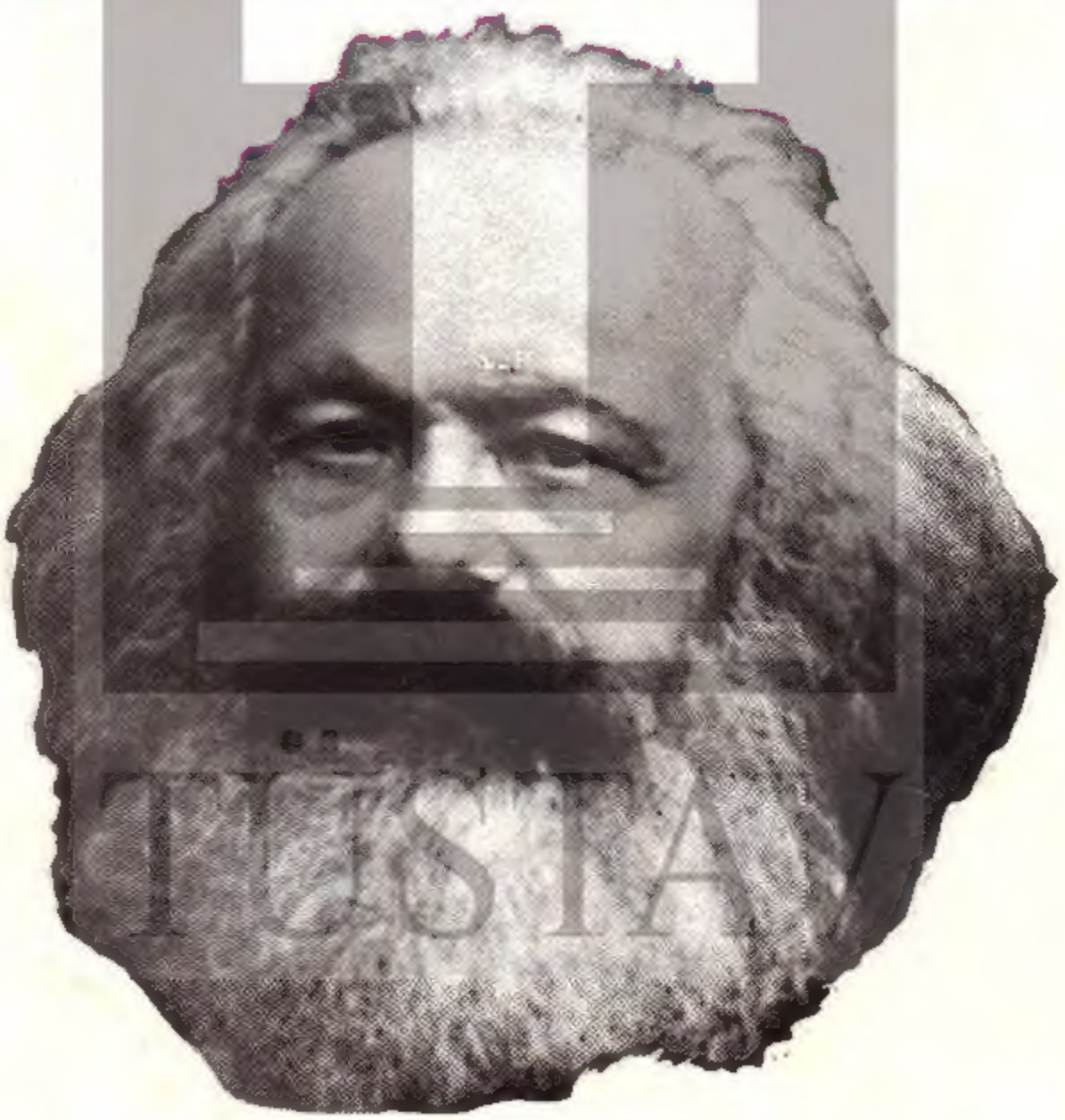
MOZART VE SALIERI
ALEKSANDR PUŞKİN Çev: Tomris Uyar

Küçük Tragedyalar, yazarın tiyatro sanatına özgün bir katkısı sayılıyor. Bu oyunları, yaşamının en verimli üç ayında yazmış Puşkin; üstelik okurlarının ve kendisinin şiirden çok düzyazıya önem verdiği bir dönemde. Bu oyunların Puşkin'in temel özelliklerinin hemen hepsini yansıttığı, yaygın bir kanı. *Mozart ve Salieri*, şairin yaşarken sahneye konan tek oyunu. (*Pinti Şövalye*, ölümü üstüne gösterimden kaldırılmış.) *Taştan Konuk*'sa, bu dört oyun arasında yazarın yaşadığı sürede yayınlanmamış tek yapıtı olma özelliğini taşıyor.

BÜTÜN KİTAPÇILARDA

BÜYÜKDEDEM KARL

MARX



Robert-Jean Longuet

Çeviren: Renan Akman

BÜTÜN KİTAPÇILARDA